

キリスト教の理念・倫理と生存権保障政策・所得再分配政策との関係構造論(1)

著者	東方 淑雄
雑誌名	名古屋学院大学論集 社会科学篇
巻	44
号	4
ページ	73-134
発行年	2008-03-31
URL	http://doi.org/10.15012/00000317

キリスト教の理念・倫理と生存権保障政策・ 所得再分配政策との関係構造論 (1)

東 方 淑 雄

I. 日本には貧困救済や相互扶助の慣行が なかった事情を歴史的に解明する

序 社会福祉・社会保障・社会政策などの諸概念は日本の歴史にはないので、理論が世界に通用しない事情瞥見

日本において貧困の救済、あるいは国民の生存権を保障するといった所得再分配を基調とする諸政策は、基本的には日本国憲法第25条に規定されている社会福祉・社会保障・公衆衛生とされているのであるが、このような名称の政策は1946年に公布された憲法においてはじめて日本に現われてきたものであったため、それ以前の国民の生存権を保障する政策、じつは労働者や貧困民を保護する政策・施策は社会政策と社会事業とされていた理論と明確な区分ができなかったことや、後者の論理を墨守する理論家も多勢いたこともあって、日本の貧困救済政策・生存権保障政策の理論と実際の領域には社会福祉・社会保障そして社会政策・社会事業といった諸政策が並立するという状況をつくってきた。ところで、これらのさまざまな名称をもつ貧困救済あるいは生存権を保障する諸政策は、どれ一つをとっても日本の歴史社会において成立して存在・機能してきたものではなく、他の社会科学や社会思想などと同様に欧米の伝統的な社会で実際につくられた理論と施策・政策とにつけられた名称を移入したものであったから、とくに貧困救済政策・施策が施行される

という現実とは無に近かった日本では、自国の現実とはかかわらないこれらの名称の政策と理論とに欧米先進国の実際をモデルにして定義をしなければならなかったため、欧米・日本どちらの現実・理論にも属さない中途半端な無原則な理論が展開されていくことになっていったのである。

ごく簡単に明治以降の救済施策の成立事情をみていくならば、日本でもっとも早く移入された理論は社会政策で、すでに1880(明治13)年ころからドイツに学んで理論化されていくのであるが、現実の方は明治政府による貧困救済政策は恤救規則と東京府養育院および名ばかりの工場法だけであったから、こうした政府による国民への保護政策が社会政策の一部であるというにはあまりにも貧弱すぎるので、(しかし、これらの貧弱で数少ない政策ではあったが、これだけでも日本史上政府が施行するはじめての特筆すべき公的施策だったのである。)日本の現実とは関係のない西欧の政策と理論を解説するだけの理論となっていき、幾多の論争が積み重ねられた末に第2次世界大戦の直前に「社会政策とは労働者保護政策である」という先進国のどこにもない定義が決定的になり、現在でもアカディミズムにおいては、理論の上だけではあるがその定義は持続しているのである。

ところで、19世紀末から20世紀の中葉にかけての半世紀、西欧から移入された社会政策の理論が精緻化され労働政策と同義だという定義

にまで決定されていく同じ時期に、プロテスタント系のクリスチャン有志がいくつかの機関紙でキリスト的救済理念を主張するとともに、孤児・孤老・病人などの救済を施設保護するという形で実施した民間活動が牽引車になって、公的には大阪などの地方自治体が独自に窮民救済を開始をしたり、また昭和（1926～）になってからは政府においても救護法などを整備して貧困対策を前進させるようになったので、公私を合わせた救済活動の成果が実際にみえるようになったことも加わってこれらの救済活動を社会事業と名付けられるようになったのであるが、さらに社会政策理論の方から「労働者保護は社会政策が、それ以外の生活者・消費者の救済は社会事業が担当する」という関連理論が創られていたのであった。

ところが第2次世界大戦に敗戦したのち、細かい事情は省略するが、アメリカ占領軍から憲法第25条とともに社会事業の原語とされている民間活動の理論であるソーシャルワークが持ち込まれ、社会的施策全般・生存権保障政策体系が大きく変化することになり、戦前の社会政策＝社会事業理論に加えて憲法第25条の社会福祉と社会保障およびソーシャルワークの三者の機能・役割分担の理論的定義が必要になったこともあって、生存権保障にかかわる政策の定義をめぐる論争が非常に活発な領域ともなったため、合意された解釈はないのであるが一応現在も妥当するとされている1950年の社会保障制度審議会の勧告における定義をあげてみると、憲法が規定する国民の生存権を保障する総合政策は社会福祉・社会保険・公衆衛生を含む社会保障とされ、社会福祉とは社会保障の一環として貧困者・児童・障害者・老人・母子家庭への無償の援助をする施策群（実際的には福祉六法を指す）とし、ソーシャルワークは貧困救

済施策としての社会事業とは区別され、困難をもつ個人・集団の救済をどうするかという社会福祉方法論とか、援助技術論という規定になっている。（社会政策というものには触れられていない）。

このように明治期から欧米の貧困救済施策と理論に学んでつくられたいくつかの名称の施策の代表的なものとして、社会政策・社会事業・社会保障・社会福祉・ソーシャルワークの5者の成り立ちとその規定を瞥見したのであるが、これらの名称の政策の源流を先進諸国に求めていると、日本でそれぞれに規定されている政策的役割・機能・適用範囲などは全く異なっていることがみえてくるのである。社会政策を労働政策に限定している欧米先進国はどこにもない。さらに社会保障は欧米では通常は所得保障に限定されているのであって、日本のように国民の生存権の保障を社会保障という一分野が全面的に担当するとしている国はない。社会事業は第2次世界大戦前に使われていたような貧困救済の意味だとするならば欧米とあまり変わらないが、大戦後のように原語のままソーシャルワークとしてその機能を単に援助技術論としている国は世界的には異常でさえある。ところでこれらの名称の政策は日本において定義されている機能とは齟齬しながらも国民の保護・救済・援助政策として欧米でも存在しているのであるが、こと社会福祉に関してだけは欧米とは意味が漸絶している。

もともと社会福祉という熟語はアメリカ経済学界において生み出された福祉（厚生）経済学の論理なのであって、簡単にいうといわゆる近代経済学あるいは福祉経済学においては、人が市場から商品（資源：財とサービス）を購入し消費して得られる満足を効用＝福祉といい、諸個人の効用＝福祉が大きくなれば貧困は無くな

るという理論的前提をもって、福祉経済学（“Welfare Economics”）はこの社会から貧困をなくすためには政府が諸個人の福祉を増大させるような政策を適切に選択すれば貧困解消は可能だとして、社会福祉（関数）は諸個人それぞれの福祉と社会全体の福祉＝利益を均衡的に最大化させる政策決定を指示する論理なのであるが、現在でも社会福祉は福祉（厚生）経済学の領域では公共選択論として整備され、アローやセンなどは社会福祉理論を使って社会全体と諸個人それぞれの福祉を均衡的に最大化をせるための福祉経済学を著わしているので、社会福祉はアメリカの経済学界でのみ活用されている論理であり、日本で規定されている社会福祉のような意味は世界のどこにもない学問・理論であることを指適しておかなければならない。

ところで、ほんの少し欧米と日本の生存権保障の諸政策の名称と内容を比較・検討するだけでも、日本の理論界に流布され、承認されている政策の名称と内容が欧米とは全く異なっていることがみえてくるにもかかわらず、日本の理論家たちは欧米先進諸国のどこにもない日本と同名の政策が欧米のどこにも存在して同じように施行され、同じような役割・機能を果たしていると錯覚をしているというしかないのであるが、ほんの一部の理論家を除いて日本と欧米の諸政策とその名称が全く異質であることが認識されていないという極めて困惑させられる事情が存在している。つまり、日本の貧困救済施策や国民の社会的権利を保障する諸政策が、欧米の政策とその名称が異なるだけでなく論理まで異なっていることを理論家は知らないか、問題にしていないのである。

確かに日本の生存権保障政策の名称と用語法が欧米先進国と決定的に断絶しているのは「社会福祉」だけであるものの、日本で使われてい

る「社会保障」、「社会政策」、「社会事業」と呼ばれている政策も、すべて同じ名称の欧米の政策内容や用語法とは大きく齟齬していることは、たとえば、20世紀の終わりから21世紀の初めにかけて出版された二つの大きな叢書『先進国の社会保障（全7巻）』と『世界の社会福祉（全12巻）』の諸論文をつぶさに検討していくと反論的に判明していく事柄であり、さらに両叢書が解明している論理を深読み・裏目読みをしていくと、欧米先進諸国ではそれぞれ自国民の社会的権利全般を保障する政策を日本のように社会保障とか社会福祉とも呼ばず、その国の歴史的事情がその名称を決定していることが判明してくるのである。

先進諸国が自国民の生存権を保障する政策の呼び名を両叢書に即して簡単にみていくと、概していえばイギリスはSocial Policy、アメリカはSocial workであり、フランスはProtection Sociale（社会保護）といわれ、Sozialpolitikの母国であるドイツは東西統一後はSozial Sicherheit（社会的安全）を使うようになっていく（基盤にはSozialmarktがある）が、世界屈指の福祉国家スウェーデンでは国民生活を保障する範囲が広く多岐にわたるので全体的な呼称はなく一応「社会経済政策」と呼ぶようであるなど、国によってさまざまな名称と政策内容が異なっているにもかかわらず、例えば日本の理論家は叢書『世界の社会福祉』という表題自身にもみられるように、これらの欧米の様々な名称をもつ社会権保障政策が日本と同じように社会保障か社会福祉と呼ばれていると錯覚しているということなのである。

1. 日本の国民の生存権を保障する政策の名称は世界的に通用しないだけでなく政策の実態もない

このように日本の社会福祉学界だけでなく全社会科学の理論界までも、なぜ錯誤的論理がいまだにまかり通っているのかといえ、一つにはかつて日本のほとんどの社会科学系の理論家たちはマルクス主義理論のみに依拠して論理をつくってきた一環として、すべての資本主義国家における社会福祉の理論は国民の社会的権利を保障する政府の政策的活動を史的唯物論によって解釈をして、いずれの資本主義国家もその構造的欠陥が生み出す矛盾としての社会問題（物質的窮乏・不平等・恐慌と失業など）に政府は体制の動揺・崩壊を防ぐために対応せざるを得ない政策が社会福祉・社会保障・社会政策だとしていたのであるが、元来欧米のような民主主義的な政府しか実施するはずがないこれらの保障政策を、民主主義が未成熟な政府および社会しかもたなかった日本で実施させるためには、階級闘争を強化すべきであるという運動論を組み合わせ、政府に社会的諸施策を策定・実施させることは労働者階級が資本主義体制を革命して社会主義体制を構築することと同義だというような規定をしていたところに日本の政策理論の特徴があり、あるいは誤謬があったのである。

ただ、1991年に旧ソ連体制が崩壊した後はさすがに社会福祉とは社会主義革命を目指す運動論であるとか、福祉国家は国家独占資本主義と同義であり社会主義前夜の段階であるなどという規定はなくなったのであるが、実際にはマルクス主義理論によって資本主義一般の政策として欧米も日本も質の同じ体制において同じ機能を果たしていると解釈されてきた生存権保障政策の理論的枠組みは現在でもそのままなの

で、史的唯物論の論理で貧困救済施策は資本主義の発展に合わせて慈善事業的段階・社会事業的段階を経て社会福祉の段階に到達していくという世界共通の発展法則があるという錯覚をくりかえし、その結果現在は国家独占資本主義としての福祉国家が形成されている社会福祉の段階なので社会福祉・社会保障・社会政策という世界共通の政策が存在・機能しているという規定をし続けているのである。

日本の社会科学系の理論家たちが、欧米先進国に日本と同じ意味の社会福祉・社会保障・社会政策（および社会諸科学）が存在・機能している錯覚しているもう一つの理由として、所得再分配としての貧困救済や国民の生存権保障をする政策というものは、第2次世界大戦に敗北するまでの日本では極めて軽微であったにもかかわらず、欧米でつくられた救済施策の名称を日本の施策に付すことははじめから無理だったのである。たとえば、1880年代すでにドイツの社会政策理論が移入されて社会政策学会が設立された明治の初期は、政府主導で農民に重税を課して国家的に資本をつくって産業を興こして、資本主義的市場を中心に置く経済体制をつくりはじめたばかりで生産力水準も低く、国民全般は極めて貧しかったので、社会政策という理論は貧困救済・国民生活保護的な意味があるようにみえたこともあって、第2次世界大戦前には日本の社会科学の領域に最大勢力をもつ理論に成長していたが富国強兵・殖産興国をスローガンとする政府への影響は小さく、ほとんど効力をもたない「工場法」以外なら社会政策的な施策は成立させていなかったのに対し、社会政策がはじめて提唱されたドイツでは、1872年に設立された社会政策学会の理論提起を受けたようにビスマルク宰相が1878～1883年にかけて疾病保険、労働災害保険・障害老齢

保険を社会政策の名称で法制を現実化させて、先進諸国の耳目を集めていたのであり、さらにパット・セインの『イギリス福祉国家の社会史』によれば、19～20世紀の変わり目のころこのビスマルク社会政策と呼ばれる施策のためのドイツの国家支出はスイスと並んで当時としては世界最高のGNPの3%にもなっていたという。ドイツの社会政策を学んで日本では理論だけは隆盛になったが、現実の政府の実施する実際の施策水準の差は想像を絶するものだったのであったから、同じに社会政策と呼んでいても成立当初から政府によって財政の裏付けを与えられて実際に救済的な効力を発揮し機能している国と、理論家たちがそのドイツの学問と実際に学んで社会政策とは何かという論議をしつつ理論・学問だけ創っている領域を社会政策としている国とでは、同じ社会政策という名称の学でもその現実への影響力は決定的な違いがあったことをみなければならぬであろう。（社会政策は、単なる実証的理論である社会科学と異なり規範的理論であるから現実的有效性をもたなければならぬ理論であるにもかかわらず、現実の労働者保護や貧困救済がどのように施行されているかという課題をそっちのけにして、欧米をモデルに社会政策の本質とは何かという抽象的議論に血道をあげていた日本の社会政策はもともと存立的意義はなかったのである。）

事柄が少々異なるが、同じように日本では政策の理論が、現実で実際に施策的效果をもっているかどうか問題にされていなかった事情をみるならば、『社会保障の経済分析』で地主重美氏が『大蔵省百年史』の資料統計に依拠されながら、1935（昭和10）年前後の日本の国家予算が約30.4億円だったうち軍事予算はほぼ半分の46.2%である約14億円を占めていたのに対し、社会的施策の費用は1.2%（約3500余

円：GNPの0.1%）しかなかったという数字を示されながら「社会保障費は戦前に一般会計歳出のわずか1.2%にとどまり、ほとんどなしにひとしい状態」であったといわれているように、社会保障費は軍事費の40分の1しかなかったのでもさに「なしにひとしい」という言葉が完全にあてはまるような状況であったことは確かだったが、じつはもう一方では1929年によりやく成立したにもかかわらず財源がなく実施が延期されていた「救護法」に、救護法実施期成同盟などが猛運動したことが届いて1932年になって競馬法が改正されて馬券の売上金から財源が拠出されてよりやく施行されるようになり、1928年の恤救規則では救護人数は1.7万人、保護費約55万円であったものが、救護法が機能しはじめた1932年には救護人13万余人、救護費用は約350万余円とのび、さらに軍事費が14億円にもなっていた当の1937年になると、救護人員約21万人、救護支給費約650万円と両者とも一挙に約12倍に増大し、翌年には厚生省が発足するので、戦前日本の社会事業確立の画期的な時期に当たっていたから、財政的にはなしにひとしい社会事業それ自身のなかだけは高揚していたという奇妙な日本的な事情がみえてくるのである。（後述）

いやそれよりも、軍事予算が国家財政の半分におよび社会事業費の40倍もの額であったという数字的事実からみえてくるものは、政府によって国民生活の安定が保障されていなかったという日本のみじめさであるとともに、やがて第2次世界大戦に国民全体をまきこみ、アジアの民衆を戦禍のなかに引き込んで、国内外に巨大な害悪をおよぼしたという歴史的事実を示していることを考えれば、くりかえすならば社会事業はなしにひとしいなどという生易しいことだけでなく、この数字はかえって当時の日本政府

が自国民の生活を破壊するというマイナスの福祉を与えつつ、さらに世界に対してまで巨大な不幸・害悪を与えた反福祉国家・戦争国家ともいうべきものだったので、社会事業という名称の理念と現実の実態とは簡単に結びつかないところがあるといえよう。つまり、日本の場合貧困救済施策・生存権保障政策といったものは段階的・系統的に発展してきたというものでなく、一貫して「なしにひとしく」、政策も理論の名称もかなり各時代の恣意や無計画に作られているようにみえ、日本に関しては法則性などなく先進国の表面的模倣しかないのである。

ところで、日本の社会福祉理論は貧困救済問題に限定して考えても、救済財源の観点から所得移転やサービス提供の額を明確に検討しないまま、例えば第2次世界大戦前の最も施策が整った時期といわれる時期の救護法が最高時の財源でもたった650万円でしかなかったり、それ以前の貧困救済策にはほとんど財源がなかったり（社会政策は財源の裏付けのない空論であったり）しているにもかかわらず、あたかも日本社会に貧困救済施策が存在・機能して、しかも法則的に発展・拡大しているように捉えているのは、もう一度もとにもどるが、日本の社会科学理論・社会的施策理論がマルクス主義理論によって理論的支配を受けていたため、史的唯物論の論理に合わせていたからである。

実際に旧ソ連崩壊まで、マルクス主義理論は世界の社会的現実のすみずみまで克明に正確に理論的に法則的に掌握でき、人はなにをなすべきかという倫理的課題まで論理として解明して、真理やヒューマンイズムの巨大な理論体系を構築していると考えられていたから、日本の理論家に圧倒的に支持されていたのであったので、その唯物史観・史的唯物論によると世界のいずれの社会集団・国・体制などはその産業

全体の生産諸力の発展水準に応じて原始共同体社会、古代奴隷制社会、中世封建制社会、近代資本主義社会という世界共通の歴史法則的段階過程を経過しつつ発展的に形成されていき、階級社会最後の資本主義はプロレタリア革命によって必然的に無階級の社会主義（共産主義）社会に移行するという論理が信じられるところとなり、政府による国民の社会権を保障する政策も、その前段階ともいえる救済的施策もそれぞれの史的段階での社会の特性に応じた施策が成立して実施されたり、人々が他人の救済をしたりするような活動が古代からあったとしていたので、日本にもなければならぬと考えられてきたからである。

確かに西欧では実際に、旧約聖書にみられる救済行為や、ギリシアの都市国家における共同体的相互扶助、古代ローマでは市民に限定されるものの「パンとサーカス」といわれる生活保障や護民官制度が存在したり、下層民の間にはキリスト教徒の相互救済行為があるなどの萌芽的な事象の活動にはじまり、中世にはキリスト教会や修道院による慈善・博愛活動の確立・拡大と、自治都市における市民の間に相互扶助活動が活発化していたこと、そして近代資本主義時代になると中世からの慈善活動と合わせて公的な救済法が成立して公的扶助政策として発展していき、また宗教から離れて社会・民間の貧民救済活動も非常に隆盛になり、そこに有志の社会改良運動や労働者の階級闘争・労働運動が重層化して、やがてマルクス主義者からは社会主義の前夜といわれながらも国民の社会的権利がほぼ完全に保障されている福祉国家を創ってきた歴史の実績があるので、西欧に関してなら各時代の諸体制の生産力の発展に照応して進展する社会の性格に応じてやはり救済施策も高度化していくという論理をつくっても、それほ

ど誤りはないところまでは論理化できるのであるが、このように、古代・中世・近代と時代が進行するにつれて生産諸力が発展し、富の蓄積の拡大に照応して、奴隸制、封建制、資本主義制と体制の変化が法則的な現象とみられ、経済減長・拡大、政治の民主化、社会の富裕化、科学・学問の進歩が明確なのは、ひとり西欧に限られ、まして生産された富の分配と、再分配が公正に施行されているのはキリスト教国家・社会にしかないことを指摘しておかなければならない。いまの言葉でいうならば、所得の公正な分配、不平等を是正する再分配の施行はキリスト教の倫理によってしか実現しないことに日本の理論家は無知すぎるといえよう。

だから、欧米の施策の史的発展に対応して日本でも同様に古代に聖徳太子が救済施設をつくったという仏教的慈善にはじまり、中世にも寺院・僧侶による救済活動があったとし、戦国時代にクリスチアンが活動した西洋流の慈善は特例としても、江戸時代には将軍も大名も救貧施策をしていたという解釈をし、さらに近代化をはじめた明治期からは欧米並みの政府の救済政策の進展と民間の施設保護活動など幾多の実践があって、第2次世界大戦後は憲法に生存権保障が明記され政府が全面的に保障政策を実施する社会福祉的段階に到達しているという歴史的展開理論が叙述されて、上述した欧米の施策・政策の史的変遷と重ね合わせて、両者の発展過程をともに慈善事業的段階、社会事業的段階、社会福祉事業的段階という発展法則をもつと主張されている論理は虚構である。こんな誤った論理が日本の理論学界に承認されていたので、欧米も日本もそれぞれの時期に即して同じ名称の、同じ意味の、同じ役割・機能の貧困救済政策を同じように形成しつつ発展させてきたという論理になるから、そこでは欧米で施行されて

いる様々な救済・支援・保障施策や活動を日本的に解釈された慈善事業・社会事業・社会福祉という段階的発展論のそれぞれに位置づけて、同じ名称を付けることができるとする認識がなりたっていき、どこの国にも「社会福祉」とか、「社会保障」あるいは「社会政策」という世界的にも共通する概念が成立していると錯覚されてきたのであった。

問題なのはこのようにマルクス主義的唯物史観によって人類の歴史の中で実現した他人への救済・支援という行為が解釈されると、欧米で古代からクリスチャンが担い発展させてきた慈善・博愛などの人間的な活動や、中世都市の市民が自治・連帯のもとに創りあげていた共同体的相互扶助体系など、西欧キリスト教的国家以外にはまったく存在しないような、のちに民主主義的政府が国民の社会的権利を保障する政策の前段階ともいうべき活動体系をつくっていたというキリスト教的倫理を基盤におく人間の意志的・主体的活動の大きな努力の成果が、単に上部構造における歴史的必然性の産物としてその意義を見落としてしまうことと、経済的下部構造に規制された上部構造である政治や社会が、その延命のために必然的に生み出す政策として西欧の歴史と日本の歴史とを法則どおりに一致させるために、ないものをあるようにしたり（cf. 第2次世界大戦までの日本の貧困救済は体をなしていないのに欧米と同じとしている）、ないものをあるとしたり（cf. 旧ソ連社会主義体制の国民生活保障政策が理想であるとされていた）、理論を正当化するため現実を歪曲することを常套化していたことなどであった。

さらに、もっともはやく資本主義が成立・発展したイギリスが市場経済を隆盛にさせて、生活をそこに依存させていた国民全般が不平等ながら豊かになったことを社会科学・社会思想

の分野において肯定する経済学・功利主義思想が提唱されたことと相関して、同じ市場が格差を生む機能的欠陥の方は是正しなければならないとする社会改良主義の思想と運動が連携しながら展開され、それらがのちにケインズ経済学理論と社会民主主義思想とに変革・発展され統合されて、資本主義体制のもとで画期的な福祉国家を構築するという基礎理論を創って20世紀最大の理論的・歴史的貢献をしたことへの現実的評価ができず、西欧の封建制と資本主義を誤って捉えただけでなく、その裏返しに革命後の連社会を理想社会が出現したかのように錯覚して虚偽の論理を展開するという大失敗をすることになっていたのであるから、日本の理論の救済活動・施策そのものに対する解釈はでたらめなのである。後述するが、とくに貧困救済をはじめ生存権保障をするために社会・共同体から寄付・ボランティアを集めたり、政府が財源を拠出して実際に救済・援助活動を実現していた社会・国家はキリスト教徒が人口の大部分を占める地域に限られていたことについて、日本の理論ではほとんど触れられてこなかったこともつけ加えておかなければならない。日本の社会福祉の理論家は近代経済学に無知であっただけでなく、キリスト教についても無知であったため、無益な解釈を展開しているのである。

つづけるなら、日本の社会福祉理論ではその政策にも歴史的事実にも史的唯物論の理論を適用して分析・解釈をしているため、国内的にはまず日本の歴史も欧米先進諸国と同じように歴史的発展法則に即して原始共産社会・奴隷制社会・封建制社会・資本主義社会という順序で変化・発展してきているとし、その各史的段階の社会・体制の変遷に対応して欧米と同じような貧困救済施策、あるいは国民生活保障政策なるものが変化しながら存在し機能していたかのよ

うな虚構をつくって、生存権保障政策の真の意味を誤解させる原因をつくっていたのである。つまり、西欧では古代からキリスト教を信仰している人たちが構成している共同体・社会においては旧約聖書の時代にあっても、新約聖書の時代でも宗教的愛の行為として貧しい者、小さい者（弱い者）や地の民（下層民）などいわゆる社会的弱者に対して、各人は持っているものはすべて与えよという啓示・指示を受けて、古代からユダヤ教徒・キリスト教徒は貧困救済や相互扶助を盛んに実践していたことが新旧聖書に神と人の救教的・信仰的行為の記録として述べられていたのであり、中世になってからはそうした行為は大規模になり信者のなかには財産のすべてとか、そうでなくても稼いだ非常に多くの利益分を教会や修道院に寄付するようになったことを受けて、教会・修道院は宗教活動の一環として積極的・大々的に貧困者、病人、孤児、寡婦、孤老などの困難をかかえる者を施設の内外で救済・援助し、また折から商工業の興隆によって発達した西欧独自の自治都市が市民同士の結束の固い共同体として結成され、その内部ではギルドやツunftあるいは兄弟団といった自主・自律的な数多くの集団が生まれて、市民は複数の集団に属してそれを基盤に強固な連帯的相互扶助体系をつくるなど、古くからキリスト教徒の集団である都市の市民が団結して自治を守りながら内部の貧困者を救済、働き手を失った家庭への援助をするような市民相互の生活を保護しようという体制は、教会・修道院の慈善と合わせて西欧にしか形成されていなかったのである（増田四郎『都市』・『地域』の思想』および阿部勤也『中世の窓から』参照）が、こうした民間あるいは社会の自主的活動は現在の民主主義や共同体主義・集産主義あるいは社会政策、ときとしては社会主義の原点をつ

くっていたのであるにもかかわらず、日本ではその実態を正確に語られることは少なく、社会福祉の理論にいたっては中世の都市の相互扶助と教会・修道院の救済活動があったことを語る理論は皆無であるだけでなく、逆に日本にはいまでもほとんど社会的活動が存在しなかったにもかかわらず、あたかも西欧と同じ活動があったかのような理論がつくられていたということは、両方の活動をともに誤解させる結果になっていたのである。

また、明治維新以降、近代化の一環として欧米先進諸国から社会諸科学・社会諸思想も移入されてきたが、それらはもともと日本の社会や国民生活とは無関係のところに成立していた論理だったから、当然日本の現実とはかかわらない事柄が論理化されている異国の目新しい学問として紹介されてきて、その理論の意味のみが研究されてきた。科学的理論や学問だけなら、その論理性のみを研究し理解すればよいのであるが、政治・経済・社会の実際というものは理論化して、民主主義だとか自由競争あるいは調整とかいう事象は理解するところまでできて、その實際を日本に移すということは至難なことであり、不可能であることは、占領政策による社会改革が必ずしも成功していないことをみても了解できよう。社会福祉も社会保障も、他人の貧困救済や相互扶助のない社会風土に移すということは困難きわまりない作業だったのである。

（日本の社会福祉の理論家はマルクス主義しか知らず近代経済学に無知のため欧米の理論が理解できず福祉国家を否定していることを別稿に書いたが、ここではキリスト教に無知なため、再分配の本質を理解できないため、「社会福祉」なるどうにもしようのない虚妄・虚構の理論をつくっている実態を述べていくことにす

る。）

2. 日本の社会福祉理論では西欧の古代・中世の貧困救済政策も日本の無策も混同されている

そこでまず、日本の社会福祉理論の誤りのはじまりである西欧中世のキリスト教の慈善と自治都市の連带的相互生活保障をどう評価されてきたかをみておくと、ご自身クリスチャンである社会福祉学界の長老理論家の嶋田啓一郎氏でも『キリスト教社会福祉概説』において、「中世期の慈善行為は、自己贖罪の目的のための求報的動機に伴う主観的・恣意的態度によって、隣人の危急・苦悩を告げる客観的事実から離れて、偶発的に『無差別的慈善（promiscuous charity）』を行い、ボザンケのいわゆる『撒水的慈善』の弊害に陥ることも稀ではなかった。」という程度の評価しかされていなかったほどであったから、マルクス主義的理論家である孝橋正一氏にあっては「慈善として総称せられるものの観念は、個人の発見と自覚以前の間人問像と固定的身分秩序の社会経済構成のうえに、弱いもの・憐れむべきもの・権利のないもの、総じて支配されるものに対する支配する者の一方的・恣意的な恩恵・施与としてあたえられる場合をさすが、それは政治的には支配者の支配政策の一形態としてあらわれ（慈恵）、宗教的には神への奉仕やその恩恵を期待する愛他的施与となり（慈善）、非宗教的には経済的身分を前提とした人道主義的道德観にもとづく信条の流露として現象するもの（博愛）『社会事業の基本問題』」であるとされ、「慈善は総じて与えるものに恣意性と優越感を保証するとともに、与えた結果についてはおよそ無関心であったし、与えられるものにとっては、はじめから要求権などあろうはずがなく、ただ屈従性と隷

属感を深めるばかりであった。『新社会事業概論』』という曲解したうえ低い評価をしかしてなかったのは当然だったといえよう。

さらに日本の社会福祉の理論家は、西欧中世の教会や修道院が信者から受けた寄付を社会資源にしてキリスト教の教義に従って社会的弱者を救済・援助していた大規模な活動を評価せず、また同時期は商工業の発展にともない確立していた自治都市において個人という自覚をもった市民が都市自体と、その内部にもさまざまな共同体的集団を結成しそれぞれに連帯的な集団と個人の強い結びつきのもと家族を超える相互扶助体系をつくって市民の生活を保障していたという日本の歴史にはない事実なので無知なのか、無視していることをつけ加えなければならない。つまり現在でも貧困救済やニード支援をする方式はキリスト教慈善のように寄付・ボランティアを集めて社会資源にして貧困者・ニードに再分配することと、自治都市のように成員が連帯して相互扶助体系をつくって全員の生活を保障しようことを組み合わせる施行しているのであるから、生存権保障政策の原点は貧しい者・弱い者に施せという聖書の教義と、西欧中世のキリスト教会・修道院および自治都市の活動にあったことを日本では理解されていかなかった事情を示していたのであった。(おそらくマルクス主義では西欧封建制は領主と農奴の階級社会だから革命されて近代資本主義体制での資本家と労働者という階級社会に変革されていくべきものなので、封建時代の施策は近代的な政策にとってかえられていて、止揚されているから改めて研究する必要はないとしていたのではなかっただろうか。それとマルクスが「宗教はアヘンだ」といていたことから慈善は欺瞞だとしていたのかもしれない。)

このように日本の社会福祉の理論家が西欧中

世の慈善・博愛については低い評価しか与えていないのに対して、自国の施策状況に対しては古い時代から西欧と同じほどの水準の慈善活動なるものがあっように過大な価値を与えていることは、先ほどからみているように両者を同一の歴史的法則の下に置こうとするマルクス主義理論の解釈が社会福祉理論を支配していたからであるといつてよいであろうが、マルクス主義は唯物論なのに現実の事実をみずに法則優先の解釈をしているのは不思議な傾向といえよう。そこでもう一度この事情を証左するため、日本の貧困救済施策・生存権保障政策に関する歴史理論の第一人者で仏教徒でもある吉田久一氏の『日本社会事業の歴史』はこの分野の理論書としては最も詳細な著作であるから、この著作に依拠させていただきつつもう少し詳しく日本における古代からの貧困救済施策の実施状況がどのようなもので、どう変化してきたかをみながら、西欧の歴史と比較を試みていきたい。

吉田久一氏は江戸時代以前の歴史を古代・前期封建制・後期封建制という区分をされ、まず古代大和朝時代には中国に学んで政治の仕組みとして律令制度がつくられ、そこでは窮民への公的な救済規定があったが、律令制自体生産力の低い当時にとっては矛盾を生じ民衆の生活を混乱させたという指摘されたあと、実際の救済施策は史実として不確かではあるものの飛鳥時代に聖徳太子が四天王寺の四箇院で孤老・孤児・貧民・病者を施設保護・救済をしたことにはじまり、奈良時代には中国・唐の知識をもった寺院の僧たちが土建工事を指導して庶民の生活の便を図る慈善活動をする事例があげられ、(一件だけ奈良時代末期に棄児83人を養子として育てた尼僧と気広虫がいたという本来的慈善活動があったという)、とくに僧行基が各地で

指導した土木指導や施設救済活動は大規模であり、さらに平安時代初期には僧最澄や空海がともに地方への布教をしながら土木事業の指導や窮民救済施設づくりなどを非常に活発な仏教的慈善活動をしたといわれているのをみると、平安時代は時がたつにつれてかなり広い範囲で寺院指導によって施設での救助や直接的食糧を付与する救済活動も盛んになったといわれているが、実際の日本の古代の仏教寺院や僧による慈善の特徴は貧困救済よりも交通や治水・灌漑など民衆の生活を便利にする土木工事（現在でいう初歩的社會資本）の整備の方が大きな比重を占めていたのであり、いかにも古代から日本にも仏教的慈善活動があったように叙述されていても一般的な意味での貧困救済はほとんどなかったのである。

さらに古代に続く前期封建制に区分される鎌倉時代は宗教改革期といわれる新仏教の高揚した時期だったので、幾多の優れた新しい宗派が生まれているのであるが、幕府のあった鎌倉では新仏教による精神的救済の方が優先され物質的救済はなかったようである。ただ、西大寺を中心にする旧仏教の方が積極的な慈善活動をしていたという対比がみられ、吉田久一氏は畿内地区では鎌倉から室町期にかけて慈善に尽くした僧を20人余、寺院を4か寺あげられなど、封建時代になっても仏教的慈善活動はかなり存在していたことが詳述されているが、逆にこのように詳細に紹介されればされるほど、全国に何百とある寺社のうち慈善・救済活動している寺や僧は数えることができるほどしかなかったということであり、いかに仏教的慈善が薄手なものであったか、また触れられていないので民衆相互の間の相互扶助もなかったらしいことがみえてくるのである。対比するまでもなく同じ時期の西欧中世はとくに修道院の活動の最盛期

にさしかかり、民衆の生活向上への指導を含めて大規模な救済活動が活発だったことは後述する。

（吉田久一氏のあげている封建前期の日本での仏教寺院の慈善活動の総体より、西欧の一つの修道院の活動の方が大きかったとさえいえる。）

ところが、封建前期に僧や寺社による慈善が稀有・希少なものとして散見されていた日本の戦国時代の末期に突然まったく異質な貧困救済活動が生まれている。1549年に鹿児島に渡来してきたF. ザヴィエルをはじめとするイエズス会の宣教師が、キリスト教の布教とともに実施したキリスト教的慈善活動はそれ以前の日本の僧や寺院の活動とは異質であり、16世紀の半ばから17世紀初頭にかけて（室町末期戦国時代から江戸初期）来日した宣教師たち（クリシタン・パテレンと敬称された）は日本でキリスト教の布教をして最高時には40万人のクリシタンと呼ばれる信者を獲得し（当時の人口は約1500万人）、これら信者たちが宣教師の指導のもとでとくに西日本各地で孤児、孤老、貧者、寡婦、病人などだけでなくハンセン病患者まで組織的に救済する活動が大規模に実施していたのであり、吉田久一氏の叙述では来日した「クリシタンの純粋なカリタスの哲学には聖トマスの影響があったが、彼らはゼウスの前の平等とアニマ（靈魂）の救済を説いた。ザヴィエルは友愛義鎮に貧民を軽視すべきではないと論じている。クリシタンの慈善で特に注目されるのはミゼリコルディア＝慈悲の組み、長崎・府内・山口・平戸・京都・堺等に設置された。それは悩みの生活をともにする共済的色彩や、連帯的意識が強く、養老・孤児・難民の救済・ホスピタル（救済院）・葬祭援助・奴隷や娼妓の禁止・殉教者遺族の保護が行われた。救貧や

救療がさかんであったその代表的存在はポルトガルの商人アルメイダで、彼は豊後府内育児院を創設して貧困不遇児を救育し、1556年に救ライを含む内外科の総合病院をたてた。病院は自然科学に基づく南蛮医学を採用した病院としては最初のものであり、上述した長崎以下の諸都市のほか九州から関東・出羽に至るまでの20か所にもおよぶ都市の病院にハンセン病救済の施設ができていたなど、イエズス会の宣教師がキリスト教の布教と同時にもちこんできた慈善活動はそれまでの日本の救貧活動とは質も規模も大きく異なっていたのであった。

その内容を葛井義憲氏はイエズス会の宣教師の活動報告から「貧民の家のために、(山口の)キリシタンの一人が敷地を寄付し、2月もしくは3月に建築を始める。山口のキリシタンたちは毎月3、4回、貧民に食物を配り、大いに慈善の働きを行っている。彼らは主デウスを愛するためにこのことを行い、さらに、より善良なものとなしてくださるようにと祈る。」という文を引用して当時の慈善がキリスト教的理念をもった民衆自身が実施するというそれまでにない救済方法によっていたことを示されながら、その根底にはキリシタンたちが「① 飢えたる者には食を与ゆること、② 渴(かつ)したる者に物を飲まする事、③ 膚(はだえ)を隠しかねる者に衣類を与ゆること、④ 病人をいたわり見舞うこと、⑤ 行脚(あんぎゃ)の者に宿を貸すこと、⑥ 捕らわれの人を請(う)くこと、⑦ 死骸を納むる事」などを含む「慈悲の所作14カ条」といった戒律をつくって遵守していたのであり、ほとんど西欧の中世のキリスト教徒と同じような活動をしていたことを述べられ、その水準や規模については別の報告から「パーデル・コスメ・デ・トルレスはイルマン・ジョアン・ヘルナンデスを招いた。トル

レスは府内に病院を建設する重要性を述べ、これを設立することはデウスに奉仕することであると語った。(中略)彼ら(イエズス会は大友氏の援助のもとで)は病院建設に着手し、今、会堂のある地所の隣、すなわち、前の会堂のあったところに建物を建て、これを二つに分ける。一つは負傷及び容易に治療しがたい病気のために、もう一つは府内にいる多数のハンセン病者の治療のために。そして医療担当者は、当地でイエズス会士になった才能あるイルマン、ルイス・デ・アルメイダである。」と、医療保障活動がいかに優れたものであったかを指摘されたり、またルイス・フロイスの報告から「ミゼリコルディア *misericordia* の家を立て、ここ(長崎)で、寡婦、孤児および貧民のために寄付金を集め、ハンセン病者のために病院を建てた。このような慈善事業が原因となって、遠方より当地にやってきた他国の人が感動のあまり、キリシタンとなることがある。長崎には、キリシタンが約3万人、大村および付近にもまた同数のキリシタンがある。」と、キリシタンの実施した慈善は日本史上例外的に高水準・大規模であったことを解明され、その根底には宗教的倫理が貫かれていたことも日本史上の例外的だったのである。

だから、吉田久一氏は「上下関係から発する慈善というよりは、悩みの生活を共にするという共済的色彩や連帯的意識が強く、また日本信徒の自発的動機によって経営されるものであって、このような慈善は日本ではじめての経験であった」といわれ、しかも科学的で奉仕精神に燃えて実施されていたという評価され、上述したようにキリスト教徒による文字通りの慈善活動は信徒集団が信仰を基盤に、日本では考えられないような全員が共同体的・連帯的な全面的ともいえる自発的・奉仕的な質の高い行為をし、

規模においても日本史上の全仏教寺院・僧の実施した救済活動をはるかにしのぐ多勢の民衆が参加しての西欧の信徒と同じ活動をしていたことがうかがえるような叙述をされている。おそらくは、当時の質朴な民衆は、貧しい者・弱い者に施しをすれば、神の高い評価を受け、天国へ導かれるという教えに従順に従って、戦乱で荒廃する世を送りつつ全面的に善行を行ったといっていよいであろう（この教義については後述）が、これほど自発的・全面的に民衆が救済活動に参加したことは日本では後にも先にもないことであった。

このように日本の伝統的な仏教寺院や僧による貧困救済は上述したように古い時代でもその業績や成果が数えられる程度の規模のものであったのに対し、16世紀の戦国時代という混乱の一時期にキリシタン・バテレンに指導された日本のキリスト教徒の信仰生活に根差した慈善活動は、仏教寺院や僧があるいは為政者・富裕者が上から下の者にお恵みを与えるというような方式ではなく、信者自身が救済活動に協力して自発的に参加実践した（これがボランティアである）のであったから、明治以前の日本の史上においては後にも先にもないような異色で大きなすぐれた自発的な集団行動をしていたのであったから、こうしたキリスト教慈善活動が日本の社会に定着していたなら日本も後には西欧のような福祉国家の構築に成功したに相違ないのに、キリスト教的慈善活動が根付かず伝統的な慣習にならなかったのは、江戸時代になると幕府によってキリスト教が徹底的に弾圧されキリスト教徒による慈善活動の記録・記憶は悪としては抹消され、また同時期に特異な自治活動をしていた一向一揆も完全に制圧されて伝統化されず、仏教は檀家制度に組み込まれ鎌倉時代のような新しい動きはなく、キリスト教弾圧

の任を担うだけのような存在になり、寺院による慈善活動など喪失しただけでなく日本人を世界でめずらしい無宗教民族にしてしまったためにほかならない。その江戸時代には仏教的慈善なるものはなく、武士階級が飢饉対策としてじつにわずかに食糧を備蓄する義倉が施策としてあげられるだけであるから、飯田精一氏は「民間の慈善事業的施設は早くからあったが、コミューンの公共事業体が発足したのは、寛政2年の『人足寄場』の創設（1790）以後のことである（『社会福祉の源流を行く』）。」といわれる程度のものであった。

吉田久一氏の叙述にもどると、江戸時代は後期封建社会という分類をされ、非常に多くの頁をさいてこの時代は幕藩体制のもと世情は一定の平和と安定が維持されるようになったが、厳格な身分制が確立していき支配層の武士の一部と商人の一部以外の多くの農民・町人は常時餓死に近い困窮的生活をし、とくに生産力が低い農業社会だったので農民は過酷な労働が強いられるだけでなく、天候異変による凶作・飢饉にしばしば襲われたり（江戸時代の飢饉は約130回、大飢饉は21回、そのうち享保・天明・天保は3大飢饉と呼ばれるという）、さらに自然災害が多発したこと（地震・津波・洪水・大風雨・火災・噴火・旱魃・蝗害・霜害等々の多発）、また大都市江戸は毎年のように大火に襲われたなど《同じ時代のロンドンは一度の大火ののち完全防災都市をつくっている》、人口の大部分を占める下層民にとっては災難・苦難・苦痛がつねにふりかかる社会であったといわれ、こうしたさまざまな下層民への生活破壊事象に対しどのような対策がたてられたかについて、幕府や諸藩などの支配者の救貧対策や飢饉への米の備蓄（義倉）などの救済施策は数えられるほど微々たるものであり、また民衆相互の連帯的は

救済活動もほとんどなかったことの二つが時代的な特色があることを暗に述べられている。もう少ししくわしくみると、幕府の施策としては松平定信が常設窮民救済所や居宅救済制度をつくったり、浮浪人収容所である人足寄場を設置したり、基金の被害者救済を商人や地主に負担させて町会所をつくらせたりするなどの施策を実施したことだけが江戸幕府の施策のなかで唯一の語られるほどの成果のようであり、また全国各地における「諸藩の慈恵政策の重点は江戸期前期と、商業資本の流通が激しくなり、生活費が向上し藩財政が苦しくなる中期以降とで異なるにしても、その中心政策は備荒対策で、その性格は救貧の施策より防貧の施策の重視である。」といわれているが救貧より防貧ということは救済をしないということの意味するようで、具体的に救済施策が実施されたかは別にして慈恵活動という善政をした藩主は江戸前期には5人、後期は3人の名前があげられるだけであるから支配者階級の民衆救済は軽少であっただけでなく、時代の支配的思想であった儒教も君主の恩恵を解くだけでそれに従う支配者は皆無に近くなんら影響力をもたなかったし、驚くべきことに古代から封建前期まで慈善の中心におかれていた仏教についての記述が一行もなく、また民衆自身のつくる社会的集団も体制支配に組み込まれて、最末端組織である5人組も連帯的助け合いをする集団ではなく相互監視機構の面が強く、村落体制もよそ者を排除して救済を拒否するなど、民衆は閉ざされた集落のなかで何か不幸があっても家族集団だけで生活を保障しあうような、江戸時代とは現在でいう国民に権利を与えない封建的独裁国家体制だったから、農民の一揆やとくに幕末に頻発した都市打ちこわしというともに連帯はするが暴動だけでなんら新しい救済を生んではない事象を運

動的福祉活動に加えられている等々、西欧の封建時代の盛んな救済活動と異なり日本の後期封建時代は貧困救済活動に関する限り冬の時代、凶作の時代とでもいうべき時期であった。

こうした江戸時代に生きた人びとへの生活保障形態と西欧の慣習の違いを堺屋太一氏が、社会福祉とは異なる学問的立場から比較されているので、少し長いが引用すると、「例えば、徳川時代に武士が若死にをした場合、その未亡人や遺児を、職場の雇い主である大名が面倒を見たという例は全国にない。それをするのは、死んだ武士の親兄弟か未亡人の家族である。百姓・町人でも病気の場合は親類縁者に頼ったのであって、農地の隣り合った百姓仲間や同業者の座が援けることはごく稀だった。まして商家の丁稚・手代や地主の作男になると、必ず親兄弟が身元引請状を入れ、病床の場合には連れ帰ることになっていたものだ。/ところが、ヨーロッパの慣習は逆だった。国王に仕えた騎士某が死ぬと、未亡人は国王が保護した。男爵家で働いていた馬丁の何某が死ぬと、遺児は男爵家で育てねばならなかった。ヨーロッパの昔話の中には『伯爵に育てられた美少女』や『男爵が養育した孤児』がよく登場するのは、このためである。百姓・職人でも生活に困窮する者が出ると、原則として職場を共にする村落共同体や同業のギルドが面倒を見た。つまり、中・近世のヨーロッパにこそ、終身雇用的な職場福祉の伝統があったのであり、日本を含む東洋社会は家族福祉を原則としていたのである。」といわれ、「大正・明治・徳川時代と遡ってみても、日本は家族福祉の社会であって職場福祉の伝統は全くない。つまり、生活に窮する者が出れば、親兄弟、親類縁者が援けるのであって、職場が責任を持つことはなかった。『現代を見る歴史』」と、江戸時代だけでなく日本の生存権保障の伝統的

特徴を解明されているのは適切である。

3. 明治期の貧困救済施策＝政府の無策とクリスチャンによる自主的救済活動

日本の貧困救済政策が少し動きだすのは近代化政策を実施した明治初期からであるが、維新政府の本音は江戸末期に欧米諸外国と締結した不平等条約を改正するために近代国家の形態を整えることを締結先諸国から要求されていたことの一環として、キリスト教禁止を解除することや、公的な国民生活保護・保障体系が存在することを示さなければならなかったので、1874（明治7）年に救済率の非常に低いもの史上初めての公的扶助法である「恤救規則」が制定され、またその前々年にはロシアの皇太子の来日に合わせて街中の浮浪者・乞食を収容する「東京府養育院」（一番ヶ瀬康子氏によれば養育院はその後機能をさまざまに変えつつ日本の近代的社会事業形成の牽引車になっていったり、一時期の収容者は1000人を大きく超えていたという）を設置されるが、公的施策はこれらに加えて治安維持を目的とする感化事業が積極的であっただけで、近代化・産業高度化・資本主義化が主目的において「殖産興国」、「富国強兵」という政策方針を唱えていた維新政府は、資本の本源の蓄積をはじめ産業政策を政府自らの手で推進していたので、農民にはまず高額之地租をかけて資本をつくって工業技術を輸入して工場を建てたり、新たに台頭してきた資本家階層の便宜を図り、援助を与えることなどは大々的に施行したのに対し、地租の負担で窮乏化する農民層や工業化で出現してきた労働者階層の貧困・苦汗労働は公的には無視・放置されたままであった。

明治初期の近代化をはじめたばかりの政府によるあまりに低劣な貧困救済政策を補ってあま

りあったのが、禁教から解除されたキリスト教徒による慈善的活動であった。開国当初には西欧から渡来してきたテラー、ホイットニー等10人ほどのキリスト教宣教師が各地で先進的な医療活動を実施していたのにはじまり、カトリック系の慈仁堂、浦上養育院、聖保禄女学校など長崎を中心とする10か所にもおよぶ開拓的な施設が生まれたが、とくに活躍が目覚ましかったのは明治20年代（1888年ころ～）からのプロテスタント系の有志たちが岡山孤児院、暁星園、博愛社、神戸孤児院などの児童保護施設が續々と設立され（キリスト教以外では例外的に仏教系の福田会育児院、善光寺孤児院が設立されている）、さらに滝乃川学園（知的障害児施設）、北海道家庭学校（感化院）などの創設や、そのほか神山復生病院（救ライ施設）や京都看護婦学校、あるいは矯風事業等々の広範な領域での救済活動をしていたことであり、開国をしはじめたばかりの日本の貧困救済事業を理念的にも實際的にも主導し、その近代化・隆盛化に大きく貢献していたのであった。このようにクリスチャンによって創設された施設が数多くできていたというだけでは、キリスト教的慈善が日本各地に点在して施設保護活動として実施されていたというぐらいにしか捉えられないが、民間の慈善・社会事業への公的な扶助・支援が全くなかった時代に自ら基金・寄付を集めて自力で各種の救済事業をつくりあげていたのであるが、のち1000人以上の孤児を収容保護するという大事業を岡山孤児院で実施した石井十次について吉田久一氏は「日本育児施設の勃興期に、施設処遇の近代化について手探りで膨大な実験を試みた。石井の思想の根底にあった第1はキリスト教信仰と、二宮尊徳らの倫理思想であった。第2にその慈善・博愛思想は、俗世間の『人格』の中に、神に応答するも

のを見だし、慈善事業や社会改良を行うものであった。」と、明治の慈善事業・社会事業の近代化は圧倒的に欧米と同じキリスト教思想をもった人物たちが実現したのだという評価をされている。

さらに吉田久一氏はこのように主としてプロテスタント系の有志が救済施設をつくっていったのは、「その設立や拡大の契機には（明治）24年の濃尾地震があった。」とだけ一言だけ指摘されているのであるが、こうした濃尾地震が救済活動を発展させる契機になった事情について葛井義憲氏が聖書の理論と関係付けながら非常に深い研究を進められているので、その簡単な紹介をしながら明治の慈善にクリスチャンの活動の意義をみておきたい。葛井義憲氏は日本ではじめて救世軍を創始した山室軍平の「日本の社会事業は、濃尾の大地震に萌芽を発し、その萌芽は先ず孤児教育の事業に於いて果実を結んだといふても過言でもあるまいと思ふ。もとより、それ迄の日本にも、幾つかの、今で言う社会事業の如きものはあった。しかし乍ら、概して言へば、何れも皆、地方的に、ある一部の人々の篤志によって営なまるる、小規模の事業が多かったのである。しかるに濃尾の大震災は、これ迄にない程、全国的に人々の同情心、慈善心を動かした。すなわち、国民は一斉に、此の非常の災難に遭遇した人々の為に何かしなければならぬことを感ずるやうになった。その結果として、各方面から種々と、応急的な救済運動に従事する人々もあった中に、特にこの事変を機会に恒久的の事業となつて、全国各地に現れたものは孤児教育であった。」という文を引用されながら、この抽象的な論旨を受けて1891(明治24)年に起きた濃尾大地震に際して、プロテスタント系のクリスチャンたちが震災被害の救済のためにいかに画期的な活動をしたか

についてさらに具体的に詳細な解明をされ、震災における岐阜県の死者は全人口815104人の0.6%に当たる4957人、負傷者は14447人、全壊家屋は全家屋数159970戸の32%にも当たる50465戸、半壊は33593戸、全焼4475戸、さらに愛知県では全人口1476238人に対し死者は2347人、負傷者は3668人という甚大な被害があったことの数字を示されて、これらの被害者に対して当時の日本では33390人しかいなかったプロテスタントの信徒が支える諸団体がその救済にいち早く名古屋市や岐阜県に駆けつけて救済活動したのであるが、具体的には名古屋市内では5つの教会と青年同盟会が合同して「基督教徒救済事務所」を、岐阜市と大垣市には3つの教会の牧師が集まって「岐阜基督教徒救済会」をつくって全国から信者が提供する義捐金やボランティアを被害者に仲介をする活動の拠点とし、被害の大きかった岐阜県内の有力クリスチャンたちが「愛岐震災自助会」や「実業救済会」をつくって相互扶助活動をしたり、また伝道に來ている欧米諸国の在日宣教師たちが名古屋に集まって「外国宣教師委員会」をつくり海外からの援助を被害者に届けるという組織的活動をし、さらに濃尾圏外の大阪では「尾濃震災救恤事務所」を、東京では「赤坂病院」、「婦人矯風会・愛隣会」、「震地伝道隊」等が設立されて、医師・看護婦を派遣して医療活動を実施するなど、それまでにはなかった大規模なクリスチャンによる連携的な救済行動が実施していたことが解明されるのであるが、これらの一般的支援に加えて児童保護がはじめて大きく取り上げられるようになったことを特徴として挙げなければならないことが語られる。きっかけは震災によって困窮する家族の子女や孤児になった女兒が人身売買の危険にさらされていたのに、救済活動で来名していた全国廃娼同盟委員会の

飯野吉三郎が防御策を提唱したことを、プロテスタントの機関紙『女学雑誌』の主催者巖本善治が「何等悪むべき醜業者ぞ。不幸の少女を三文銭にて買入れ、不義の利を貪らんとて続々妓楼の主人立ち入り、奔走中の体見へたるより、目下名古屋滞在中の飯野吉三郎氏を初め、愛知岐阜両県下の娼娼会員大いに会合して、その防御策を講ぜらると云ふ」とした文が大きな反響を呼び、全国のキリスト教信者からの救援金が集まったのと併行して、「博愛社」の小橋勝之助や、「岡山孤児院」の石井十次等が児童救済に来名し、孤児を集め自らの園に送ろうとしたものの旅費がかさむのでいったん名古屋の地に家屋を求めて「震災孤児院」を開設して児童保護活動をしたのであるが、そこへ立教女学院の教頭をしていた石井亮一が、志方之嘉とともに来名して小橋勝之助や石井十次の救済活動を手伝いながら、やがて孤児院には年少児・乳児や障害児が入所できないことを知ってそうした乳児や障害児の救育を実施するようになり、名古屋での活動が一段落した後救育していた児童のうち15人を連れ帰京して「孤女学院」を開設してさらに17人を加えて救育活動を続け、5年後には日本ではじめての知的障害児教育施設「滝乃川学園」の開設に繋げているなど、濃尾地震におけるプロテスタント系の信者が聖書一つをもって参加した一大救済活動は歴史上画期的な大規模なものであり、ここから政府に頼らない民間の自力による社会事業が本格的な活動になったといえることができるものであった。

明治維新といわれる近代化を目指す政権ができたのは1868年であり、濃尾大地震は1891年であったが、やがて日本は1894年には日清戦争を、1904年には日露戦争を戦わなければならなくなっていくなど、世界的にみると折から欧米先進諸国は帝国主義段階（レーニンはこの

段階を、生産と資本の独占化・金融資本化・資本輸出・国際的独占的資本家団体の成立・地球の領土分割の完了という規定をしている）という侵略戦争時代に入っていたので、明治政府は欧米列強の侵略を回避しつつそれらの大国と競争、戦争さえしなければならなかったから、先にもみたように富国強兵・殖産興国を緊急目標に置かざるをえなかったため、国民の生活がどんな悲惨な状態であろうと無視して対外政策を最優先にしていた政府による濃尾地震の被害者への公的な救済などするはずがなかったことは当然であったが、日本の場合災害の多い国であるにもかかわらず民衆の間には家族・親族以外の被災者を共同体的に救済・援助しようという慣習もなかったことを考慮に入れると、濃尾大震災に際して主としてプロテスタント系のキリスト教徒が、被災者をさまざまに救済した諸活動は日本史上空前の規模だっただけでなく、さらに重要な事情は上述したようにその救済機能を別々にする数々の組織をつくって義捐金を集め、信徒がボランティアとして現地に入って住居の整備、生活必需品の提供、医療救済、そして児童保護などの大規模な救済活動を実践・実施できたのは画期的なことであった。しかもこのように有志が組織を作って社会資源（寄付やボランティア）を集め、それを被災者に配分提供するという活動の方式は欧米のキリスト教徒が創り出し実施し続けてきたものであり、日本の仏教はもちろん神道にもない救済方法であったから、日本でもクリスチャンにしかできない活動であったに違いないが、本来なら非キリスト教徒も含めた有志による貧困救済活動、あるいは理論家はこうした慈善事業・社会事業の方式を学び採りいれていくべきものだったのである。

まだ明治期にはクリスチャンはさまざまな救

済活動を実施しているのであるが（もっとも重要なものは1914年の留岡幸助による北海道家庭学校の創設）、日本が近代化を目指していた時期に基督教がこのような救済活動を含めて、思想的にいかに大きな影響を与えたかについて、隅谷三喜男氏は『日本の社会思想』において、「今日の常識で考えれば理解することさえ容易ではない点もあるが、たとえば、明治中ごろまでは、親族、同郷などの関係のないひとびとは赤の他人であり、貧乏や病気は前世の因果か、何かのたたりであり、赤の他人の病苦などは自分と何の関係のないことで、そのために苦勞するのは物ずきか気違いさくらいに考えられていた。それを見すごしにできないことと考へ、孤児やライ病人のなかに入っていくためには、人間観についての価値の転換が必要だったのである。このような価値の転換を行わせた点で、基督教は日本の社会に大きな足跡をのこすことになったわけである。」といわれ、「基督教、とくにプロテスタント教会は、婦人解放と社会事業の発展について、また市民倫理の形成について、かなりの歴史的な役割を演じた。」と評されているのは、このようなクリスチャンの活動も指していたといえよう。実際明治期は近代化を先進諸外国にみせるための微々たる公的救済政策以外は、プロテスタント信者による圧倒的な貧困救済施策だけだったのであるから、明治期に日本に慈善事業・社会事業の種をまいたのは明らかに基督教を信仰する人たちの連携・連帯行動があったからに他ならないといえよう。

ところで、隅谷三喜男氏は明治の基督教徒が社会に貢献した主な成果として、女子教育の発達、公娼廃止運動、禁酒運動、救貧社会事業、男女の交際の6つをあげ、救貧社会事業は基督教徒が実践した活動の一つであること

を示唆されているのであるが、おそらく欧米先進国に定着していた基督教思想からみれば、当時の日本社会は前近代的なままで不合理に満ちており、貧困はその一部でしかなくその解決には単なる救済事業だけでなくその根底にある日本社会自体を改良しなければならないという基督教社会主義が主張され、貧困も含む社会問題を解決し国民生活を守り向上させる原動力である社会運動・労働運動基督教社会主義者が創り出したことをつけ加えておかなければならないであろう。代表的基督教社会主義者の安部磯雄が自伝『社会主義者となるまで』で、「ニューヨークには1000以上の社会事業が行われて居る。ロンドンの社会事業は其の数に於いて遙かに優って居ると聞いて居る。然も社会事業の数は年々増加しつつあるといふではないか。これが其当時に於ける私の感想であった。私は基督教の人道主義によりて将来社会主義者となるべき素地を与へられて居た。然るに今や社会事業が貧乏撲滅の方法として不十分であることを覚った私は最早一步で社会主義の領土に踏み入るという所まで進んでいたのだ。」といっているのをみるとそれなりに当時の社会事業と社会主義との関係がみえてくるのであるが、このような明治期の有力基督教社会主義者はあまりに大勢なので名前を挙げきれないが、明治時代にすでに社会主義を掲げて運動をし、それが大きな勢力をもっていたのであった。基督教社会主義者は『労働世界』、『平民新聞』、『新紀元』などの機関紙に依拠しつつ社会運動、労働運動を実践していたのであるが、平民新聞を発行していた社会主義者が公然と日露戦争の参戦に反対する運動をしていたことは特筆すべきであるが、その過激さゆえに1910（明治43）年に天皇暗殺を企てたという事件をでっち上げられて、大逆事件として24

名が死刑になり、以後社会主義者は徹底的に弾圧されるようになっていき、キリスト教慈善活動にも影響を与えることになっていく。

それにしても、明治期のプロテスタント信者による救済社会事業は日本史上例をみない自立的で大規模なものであり、かつて戦国時代のキリシタンたちがつくった共同体的慈善活動以外過去にも全く存在しない画期的なものであったが、しかし同志社大学卒業後10年にわたって社会問題の解決に苦心してきた安部磯雄が、渡米し社会事業視察のためにニューヨークを訪問した際にみたものは、日本とは比べものにならないほどはるかに大規模なニューヨークの社会事業であったにもかかわらず、社会事業ではどんなに規模を大きくしても社会問題が解決できないのという認識に到達し、そこから社会問題は社会主義でなければ解決しないという飛躍的な覚醒をしたため、帰朝して社会主義研究会を結成し社会主義運動を開始することになっていき、安部磯雄の転身はプロテスタントの活動は有力者が社会主義運動の方に移っていったところが主流になってしまい、片山潜・賀川豊彦などの偉大な人物を生むものの直接救済社会事業の実践をする人材の養成の方は手薄になってしまう傾向ができていた。（日本におけるクリスチャンの数はたった1%を超えることがなかったという事情も、救済社会事業の飛躍的發展につながらなかった原因とみてよいであろうが、そのたった1%の人びとが、じつに大きな仕事をしてきたことは高く評価しなければならない事柄である。）

のち資本主義を打倒して共産主義社会を構築するというマルクス主義革命論は日本の理論の主流になるが、マルクス主義は想定外の悪の体制を生んでしまうが、キリスト教社会主義は社会問題を解決することが主要目標としていたか

ら、西欧の社会民主主義と同質のものであってのち福祉国家の構築に貢献しているので、安部磯雄の選択は屈折しながらも正しい思想と運動をしていたのである。ただし、社会主義研究会の結成をきっかけに社会主義運動は発展し、研究会に参加した社会主義者もまたそれぞれに運動を拡大させていくのであるが、研究会に参集したメンバーのうち非クリチャンである幸徳秋水がつくった平民社が、前にも述べたように大逆罪で明治末に壊滅させられ、社会主義運動は冬の時代に向かい、救済社会事業も施設保護活動のみは進展していくのであるが、新しい活動の隆盛期を終わらせていくという日本の蹉跌にぶつかっていたのであった。

（第Ⅱ章で少々検討するが、新約聖書の特徴はイエスが提唱する「神の国」と「愛（アガペー）」であり、神の国は現世で虐げられている弱い者・貧しい者が入ることができ、逆に現世で力の強い者、富める者、満ち足りた者は神の国に入ることは「らくだが針の穴を通り抜けるより難かしい」という、この世とは逆になるという世界と論理が示されているが、貧者が死後神の傍に在るのを金持は業火に焼かれながらみる挿話があったり、最後の審判で貧者・弱者を助けた者は神の国へ、助けない利己主義者は地獄に選り別けられたりする描写があるなど、新約聖書は貧富や強弱の逆転を求める革命の書であるだけでなく、イエスはこの社会の弱者、地の民に限りなく愛情をそそいで救済している姿がみられるのでキリスト教は社会主義思想でもあったから安部磯雄、片山潜、賀川豊彦などのクリスチャンが、社会事業活動家を超えて、社会主義運動家に変貌していくのには理由があったのである。）

4. 大正期の社会事業＝理論の高揚と政策の無力

近代化後の日本の社会は、明治にはキリスト教が、大正はデモクラシー、昭和になるとマルクス主義がそれぞれの時代の支持を受け、思想潮流の主導権をもっていたといわれている亀井勝一郎氏の区分けが有名であるが、いずれの思想もその主張の一環に貧困救済や国民の生存権保障政策を完備しなければならないとする論理をもっているはずなのに、実際に救済施策をつくり実践までしたのはいま見てきたように明治のキリスト教だけであったことをみておきたい。

次の大正という時代をみると、明治期の日清・日露の戦役に勝利した後第1次世界大戦にも一応の勝利をしたことも背景にあって工業化が進展して、大きな格差をもちながらも社会全体が豊かになって余裕もできたこともあり、明治期の激しい社会主義的な主張・運動と政府による弾圧という対立の時代から、労働運動・農民運動・婦人運動・文化活動等がかなり自由にできるようになり、政府も穏健さや妥協性ももつようになるなか、普通選挙と政党内閣制を提唱する吉野作造の民本主義が時代の動向を主導するところとなり、大正が終わる14年（1925）に普通選挙制が実現し政党政治が確立していくので、この時代を大正デモクラシーと呼ばれている。ただ、工業化が進んで（独占資本の確立期ともいわれる）少しずつ豊かになり政治が穏やかなデモクラシーの時代になりつつあったといっても、もともと最後進資本主義国だったから、大正5（1916）年に河上肇の『貧乏物語』がベストセラーになり、14年には細井和喜蔵の『女工哀史』が注目されるなど、少々余裕ができたといっても人々の頭脳から貧困への関心は消えることがなかったところへ、大正7年に

は米騒動という値上がりをもって売り控える米問屋を民衆が襲撃をする暴動が全国各地で起き、9年には恐慌が、12年には関東大震災がおき、国民生活はまだまだ不安定であったことは確かであったので、デモクラシー的になりはじめた政府は国民生活に目をむけるようになっていくという変化をみせるのである。為政者がかもっとも震撼し注目したのは、全国各地で100万にもおよぶ民衆が暴動を起こしたという米騒動であり（第1次世界大戦勝利による好景気とインフレーションにシベリア出兵が重なって、米不足と米価の値上がりが確実だったので米の取引関係者は買い占めと売り惜しみをしたため、米が入手できずに困った国民の間に不満が募り、1918年7月富山の漁民の主婦たちが港から米が運び出されるのを止めようと集合したのをきっかけに全国各地で米商人の蔵への襲撃が10月まで497回起こり、100万にもおよぶ参加者のうち8185人が検挙されるという日本史上まれにみる民衆の暴動であり、のち社会問題は体制を揺るがす危機の原因だとする理論の根拠になっている）、心ある為政者がこの国民的暴動を単に弾圧的治安対策だけでは解決できないことを洞察し、一般国民の生活を安定させ同時に生活困窮者の救済対策を立てなければならぬことの認識にいたっていることがデモクラシーの影響といえることができるであろう。このため行政では大正6（1917）年地方局援護課を新設したあと社会課に改称、さらに社会局に格上げ、大正11（1922）年には内務省外局として社会局を設置して国民や生活困窮者の生活保護・援助を図ろうとする姿勢をみせるが、対応法制は恤救規則のままだったので大勢は変わらなかったといえよう。具体的な法律は「北海道土人保護法」、「結核予防法」、「精神病院法」、「国立感化院規則」「感化法」など細かいものが

たくさん立法化されているだけであるが、地方自治体のなかには井上友一の指導する東京の経済保護事業、小河滋次郎の指導する大阪の方面員制度の設置など管内の貧困救済者援助のために独自の対策を施行するところが出現するものの、ただ中央政府・地方自治体いずれもその財源の大きさからみると小さな規模でしかなかった。このため、デモクラシーという政治的思想は現実の貧困救済施策の発展にまでは大きく寄与したとはいえない難いところがあった。（財源が極小だったという理由は、1929〈昭和4〉年に公布された救護法は財源の手当てができず1932年に実施された時はその財源を競馬の馬券の売上金から拠出されるようになり、1937年支出された救護費は650万円であって過去最高であり、これが画期的だといわれていたからである。前にも述べたがその時の日本の国家予算は30.4億円で、そのうち軍事費の占める額は約14億円という数字と比較すればいかに少ないか理解されようが、大正期の社会局の国民生活の困難を救済・援護する財源が救護費以上の額ではありえないからであり、社会局も保護諸立法も名目的なものでしかなかったのである。）

ところがデモクラシーは社会的施策の理論面ではその進展に大きく貢献していたことをみなければならないであろう。大正デモクラシーなるものを主導した吉野作造の民本主義の理論は政治的には普通選挙と政党内閣制時であったが、社会的には社会改良主義と社会政策による下層社会の安定を図り、社会連帯理念に立脚した社会協働論が基本に置かれて、当時の社会政策学会のリーダー的理論家の福田徳三と黎明会をつくり民本主義のなかに社会政策をとりいれていたことも、貧困救済・社会的施策の発展への刺激を与えていたことにもよるのである。その社会政策学会は、明治に設立されて以降さら

に隆盛となり福田徳三という傑出した理論家を生み、デモクラシーだけでなく西欧の最先端的理論を消化してすでに『生存権保障の社会政策』とか『厚生経済学』といった著作をあらわして日本に適應できるような論理にして展開し、社会科学全体に圧倒的影響力をもつようになっていたのであるが、またこの時期に社会事業を冠する理論が登場していたこともこうした理論の動向と軌を一にするといえようか、まず長谷川良信の『社会事業とは何か（1919）』をはじめとして、生江孝之が『社会事業綱要（1923）』を著わし、つづいて海野幸徳『社会事業原理（1930）』、山口正『社会事業研究（1934）』と続々出版され、デモクラシーを背景にして社会事業の理論の方は昂揚期を迎えていたのである。さらに援護課から社会局を設置していった行政官僚のなかからも理論家が輩出しており、吉田久一氏の分類によれば、もっとも古く1890年に直接ビスマルクに外交と社会政策を学んだ後藤新平が帰朝後『普通生理衛生学』、『国家衛生原理』、『衛生制度論』の三部作を書いた第1期の「公益＝防貧型」の時期があり、第2期は井上友一などの「救貧制度型」を経て、大正期は第3期「社会連帯型」官僚が出てきた時代として、初代救護課長田子一民が『社会事業（1922）』を著わし、つづいて藤野恵が「公益質屋法要論（1927）」を、山崎巖が『救貧法制要義（1931）』を刊行するなど、非常に優れた理論家の官僚により新しく設置された役所でいままでにない質の異なる社会事業の行政活動が展開されていたということになるのかもしれないから、理論家と行政官僚とが大正デモクラシーの時代に社会事業という論理を構築していったといってもよいであろう。

しかし、確かに政策理論は社会政策学会も非常に高い水準の理論が数多く展開されて論議

が重ねられ優れた理論がつくられ、国民が生活をしている社会を維持する商品の生産を担う労働者の保護をする最重要政策論の地位を強固にしていたし、新しく登場していた社会事業は社会政策の適用されない貧困層を社会連帯的に援護する施策論としてもとくに関係者の間には大きく注目されたのであるが、社会政策の理論的主張が政府によって採用され労働者保護政策が制定されることはほとんどなく、社会事業という本来なら民間の組織が地域から寄付とボランティアを集めて社会資源として地域にニーズに再分配する活動でなければならなかったにもかかわらず、当時の日本では片山潜や賀川豊彦などのクリスチャンによる隣保事業・セツルメント活動しかなかったのだから、この名称の活動は実際になく、現実には昭和になってから政府がようやく制定された救護法を中心とする救済活動に転用されているので、大正期に隆盛だった社会政策・社会事業などの理論は実際に救護法を制定していった行政官僚の社会事業論とも異なっていたのであった。

このように貧困を救済するという最も現実を動かさなければならぬ社会政策・社会事業という名称の理論が、日本に移入され日本的になると（現実＝理論を媒介するキリスト教徒がほとんどいないため）単に施策を説明するだけの抽象理論になってしまうのである。つまり、書物の上にだけ社会政策・社会事業は労働者保護・貧困救済や生存権を保障する政策として論述されているが、実際の社会政策・社会事業は再分配の財源の裏付けがないので労働者の保護も貧困者の救済も実施していなかったのである。

5. 昭和前期の社会事業＝戦争政策は貧困を増大させ救済政策を拒む

昭和期の社会思想を支配したのはマルクス主

義であったという理由は、次の松田道雄氏の言葉を聞けば了解されよう。昭和の初年に「私はマルクス主義に捕まってしまった」といわれる松田道雄氏は、「仏教もキリスト教も形だけのものとなり、人は何のために生きるべきか、まわりにある貧困と腐敗とをどうしてなくせるかについて、学生たちに納得できるように教えなかったとき、マルクス主義だけがその道を教えた。未来の目標を、人種差別も階級分裂もない、人間の人間による搾取のない社会を示し、それを経済的に教え、歴史の必然として証明し、その実例がソヴィエト・ロシアだという論法は魅力的であった。それは人類解放の教義であった。そしてこの教義を生き生きとさせたのが、学生たちの殉教であった。大学教授が教える哲学も歴史も法学もすべて非論理的であった。それは目前にある大衆の貧困を救おうとしないではないか。学問と倫理が結びついていること、それが正統のマルクス主義の魅力であった。（『日本の知識人』）」とされ、さらに「20世紀の文明を成立させているのは、生産者としてのプロレタリアートである。その生産力の担当者が、自ら生産したものをうばわれているのは不合理である。歴史がこの不合理を許すはずがない。国家も軍隊も裁判所もすべて、社会発展の原動力としての生産力のうえにのっかっている上部構造にすぎぬ。生産力の発展は、かつて生産力に対応してつくられた生産関係が、生産力に対して桎梏になったとき、上部構造もろとも、これを破壊するであろう。それは歴史の必然であることは、ロシアにおけるプロレタリアートの勝利が、事実として証明している。（『革命のなかの人間』）」といわれているのをみれば、いまではソヴィエト・ロシアが歴史的真理の現実的出現だと信じられていたとは考えられない内容にはなっているものの、旧ソ連が崩壊するま

でマルクス主義が日本の社会理論を制覇していた事情と心情とを推察することができる優れた告白だといえよう。

いま、この優れた昭和初期の状況を錯覚して捉えた文章を誤りだったと指摘することは難しくはない時代になっているのであるが、当時このような投獄をも覚悟しなければならない論理を思いつめたように信じざるを得なくなっていたのは、大正末からの経済的不況を打開するために日本政府は中国への侵略を企て、その軍事的計画遂行のために政府は専制性を強化して国民が反対しないように思想統制をし、国民に戦争協力・参加を強制して生活を犠牲にさせながら統制していたからであり、こうした専制政治に反対できる理論をもつものはマルクス主義しかないようにみえたからに相違ない。松田道雄氏が思想的にマルクス主義に捕まったちょうどそのころの状況は、さきにも少々ふれたが地主重美氏が『大蔵省百年史』から1935年の国家財政の数字を示されてみせていたように、予算総額30億4000万円のうち軍事費はじつに約14億円で全体の46.2%を占めていたのに対し、いまでいう社会保障関係費は1.2%にとどまり、地主重美氏をして「ほとんどなしにひとしい状態でした」といわしめているほどのものだったのである。この数字をみれば何が大衆を悲惨なまでの貧困に陥れ、なぜ貧困を救済できないか一目で分かり、松田道雄氏が歴史的不合理だといわれるのも理解できるのだが、ただしかし思想統制下で確かに仏教もキリスト教も、大学教授も非論理的になっているかにもしれないものの、貧困の解消は軍需費を削減して社会事業の対策費に回せば救済できるということは、理論的に解かっているにもかかわらず口にしたら投獄されたのである。だから松田道雄氏の「人は何のために生きるべきか、まわりにある貧困と腐敗はどうし

たらなくせるか」という問いに、もし答えたら学生たちの殉教のように警察に捕らえられるので答えられなかったのである。（実際に共産党幹部は公然と戦争反対闘争をして投獄されていたので、松田道雄氏の求める答えはここにあったのだろうが、キリスト教社会主義の立場から貧民救済・隣保事業をしていた賀川豊彦は戦争中戦争反対者として検挙されていたこともつけ加えておきたい）。

ところが、地主重美氏が示された国家予算の46.2%、14億円をも占め、国民全員の生活を破壊させながら有無をいわず侵略戦争に巻き込んで国内外に貧困や悲惨を生んでいく巨大な軍事費の前には、貧困救済のための費用がたった1.2%ではいわれるとおり「ほとんどなしにひとしい」ので、松田道雄氏の「貧困と腐敗はどうしたらなくせるか」という問いに、答えることができない現実的原因をつくっていたのであるが、この「なしにひとしい」たった1.2%の社会事業費がかかわる領域をつぶさに調べると、松田道雄氏の問いにちいさな声ながら答えることができる多くの社会事業関係者の努力があったことも述べておかなければならないであろう。先にみたように大正という時代は、一方では豊かになったのであるがもう一方では貧富の格差も大きくなったので、常に社会問題が続出したために明確な規定はなかったが普通選挙された政党内閣による社会改革と社会事業を推進するという政治思想をデモクラシーとしていたので、社会政策や社会事業などの理論が隆盛になったのであるが、大正末には経済的不況が深刻になり生活困窮者が急増するという事態に陥ったため、こうした勢力がその救済を論じ、行政も対応部局をつくっていたのであるが、そうしたなかで明治初期以来の恤救規則がほとんど対応できなくなっているのが、社会事業の関

係者がその改正を求め続けていたのがようやく1929（昭和4）年に「救護法」が成立する運びとなるものの、財源の手立てができないため実施が延期されていたのに対し救護法実施期成同盟がつくられて猛烈な運動が行われたので、政府は競馬法を改正して馬券の売上金から財源を捻出されることになり、やっと1932年になって実施されたという経過があったのを見ていると、貧困救済を主任務とするのに「なしにひとしい」社会保障費を増額するのにもこのような血のにじむほどの努力が積み重ねられていたことが、「どうしたら貧困をなくせるか」という問いへの一つの答えなのである。実際に、救護法の成立する前の1928年恤救規則の受給者は1万7千人で総額55万円の支給を受けていたのであるが、救護法成立・実施の1932年には受給者が8倍の13万余人、総金額は6.6倍の約400万円に増え、さらに1937年になるとそれぞれ12.3倍の21万人と12倍の660万円に増加しているという明瞭な数字に表わせる貧困救済の成果をみていくと、日本史上稀有な救護法実施期成同盟の努力は確かに貧困をなくすには運動をして財源を増大すればよいという答えは可能であるかもしれないが、しかしこの程度の「なしにひとしい」財源による救済だけでは貧困がなくなるはずはないという大問題には答えられずはないことも忘れてはならないであろう。第2次世界大戦前から戦争中も京都の保健所に勤務され、貧困家庭の保健・医療援助業務に携わっていた松田道雄氏は困窮者に接している体験から「救護法で支給される金は、餓死をかうじてまぬがれるだけのものだった。」といわれているのをみると、明治期に安部磯雄がアメリカで盛んであった社会事業をみながら、社会事業だけでは貧困の解消には至らないとキリスト教社会主義運動に変身していったと同じよう

に、松田道雄氏も貧困をなくすには救護法を問題にただけでは不可能なことは先刻ご承知で、社会主義革命・プロレタリア革命をしなければならないと考えられていたに相違ない。ただ、昭和期前半はマルクス主義者になることはおろか、マルクス主義を学ぶことも禁止され、国家主義的思想以外の思想・理論を主張することも禁じられていたので、戦争を中止してその費用を国民生活の保護の方に支出しろなどと口にすることもできるはずがなかったのであった。

ところで、昭和のマルクス主義については前にも述べているので簡単にまとめると、日本社会の後進国的資本主義的矛盾の現れである極端な貧富の格差、労使の対立・抗争・混乱、権力による抑圧、搾取の放置による悲惨など社会問題を解決するためには革命をして社会主義体制をつくらなければならないという革命論と、革命前は資本主義政府に社会政策の実施を要求して闘争をするべきだという階級闘争論とを主張して、社会科学理論に決定的な影響を与えてきたことは確かではあるが、現実には革命を目指す勢力の結集には一応成功したものの、革命の実現とはほど遠い成果しかあげることではできなかったうえ、階級闘争論・運動論としての救済の施策の策定にはさしたる貢献をせずに終わっている。日本におけるマルクス主義の理論と運動は声高かに資本主義を否定し、革命の実現を呼んだのであったが、その運動で現実の貧困を解消させなかったし、まして革命などその影さえみせてくれなかったのであった。つまり、例えば松田道雄氏が当時のすべての思想と理論は真実を語る能力がないのに、唯一マルクス主義だけは真理を体現しその論理によって社会変革をすれば理想社会が創造ができると教唆しているとして賞賛されていたにもかかわらず、それ

は空論だったのである。昭和のマルクス主義は世間を騒がせただけで、なにも創りだすことはなかったのであるが、なまじマルクス主義者によるプロレタリア革命などが成功しようものなら、ソ連のような体制ができてしまったであろうから、マルクス主義理論がアカデミズムを理論的に席卷し理論と現実を断絶させたのみで（これも先進国では稀有なことだったが）、現実的になにも創りだせなかったことは日本にとって幸運であったともいえるのである。

ただ、明治の社会思想をリードし、理論を変革をなしとげた主流がキリスト教であり、大正はデモクラシーであったのに対し、昭和の社会的理論・思想は圧倒的にマルクス主義によってアカデミズム全体が主導されていたのであったが、現実的に実体があったのは明治期のプロテスタントの救済社会事業の活動の成果だけであり、大正期は理論的・思想的風潮がもりあがただけであり現実でのデモクラシーは脆弱なものであった。昭和のマルクス主義は労働者・プロレタリアートは団結して階級闘争、理論闘争、政治闘争、社会運動、経済闘争などの諸領域で政府・資本家に戦いをいどめとけしかけただけであって、負の成果のみが大きくもたらした社会的・歴史的騒ぎだったのである。唯一、現実での貧困解消という視点からマルクス主義が果たした役割・貢献をみるならば、だいぶ時期が後になるものの、1960年から自民党政府がとった経済政策が成功し高度経済成長という好況の長期持続現象が起き、1970年代の終わりから1980年代全般にかけて日本国民の個人平均所得が世界一になり経済大国とか金持ち国といわれるようになり、この時期は日本では貧困が見えにくくなったといわれたことがあったが、その同じ1960年代から経済成長に合わせるように社会党と総評という労働組合グ

ループが春闘と呼んで毎年定期的に階級闘争という名目で主要企業に賃金値上げ要求闘争をくりかえしていたことがつづけたことがあり、それが市場の所得分配機能に影響を与えて労働者の所得を増大させただけでなく、企業経営者も組合の攻勢を受けて倫理的にも自らの取り分を少くせざるをえなかったために、社会全体の所得格差の縮小にも貢献し、一時期福祉国家スウェーデンに匹敵できるほど格差のない平等で豊かな社会（日本では一億総中流と呼ばれていたが、必ずしも幻想ではなかった）をつくるのに貢献したことである。

しかし、この社会党＝総評・労働組合グループの最大の欠陥は自分たちの利益の獲得の増大にのみこだわる利己主義的ブロックだったことであり、事情の解明があとさきになるが、日本の社会民主主義・マルクス主義はグループ外部の社会的弱者に対する関心は非常に薄く、一時「弱者救済」などというスローガンを掲げ自分たちの賃上げといっしょに、弱者と呼んだ福祉六法の適用者の処遇の改善や組織外の貧困救済などをともに求めるとしたことがあったものの、なにも具体的な政府への要求をせず弱者の名称を利用しただけで、現実で社会的弱者の生活・処遇の改善をする社会政策・社会福祉政策の向上には全く貢献をしなかったばかりか、自分たちの生活を守るために拠出金を出し合う社会保険・社会保障の確立にも無関心であるなど、西欧の社会民主主義政党のように自分たちの増加した所得を削って拠出しあって相互扶助体系をつくったり、社会的弱者に再分配するという発想はまったくなく、救済施策は政府に要求して実施させればいいぐらいにしか考えていなかったところに日本の左翼政党の独善性と限界があったといえよう。

（だれも指摘していないが、獲得した自分の

所得を割いて社会資源をつくって社会的弱者に所得再分配をチャリティの名で実施したのはクリスチャンあるいはキリスト教社会だけだったのであった。西欧ではほぼすべての国民は生れたときに洗礼を受けて、児童期から毎週キリスト教会に通い、学校でも宗教教育をうけていたから、政治家・理論家・資本家・労働者すべてが、貧者・弱者のために獲得した所得をそれぞれに拠出しあって救済するという方針では一致していたので、70%以上の租税を負担して全国民の社会的権利を保障しようという福祉国家の形成では合意できたということができよう。ところがもともと日本国民の中には貧困救済やニード支援に必要な社会資源をつくるために身銭を切るという慣習や社会倫理・連帯意識はなかったで、労働組合にもその日本的慣習がもち込まれ自分の賃金を上げることにのみ没頭し、増加した所得を割いて社会的弱者に提供するというとは思ってもおよばないからであろう。だから、西欧の社会民主党と労働組合の連合が福祉国家をつくっていったのに対し、日本の社会党＝総評の連盟には自分たちだけでなく国民みんなのための福祉国家の構築をするという政治思想はなかったのは、このような慣習・社会倫理がなかったからだったといえよう。）

さて、もう一度むしかえすところとした決定的な社会的倫理性の相異があるにもかかわらず、日本にも古代から貧困者を救済する活動が西欧と同じに存在したという通説を否定するために、吉田久一氏をはじめ日本の社会福祉の歴史を論じる理論家が詳細に過去の日本人の救済・救貧活動を描けば描くほどいかに微細な活動しかなかったことがみえてきてしまい、とくに飛鳥時代から江戸時代までの古い日本の支配者はほとんど国民の貧困をかえりみることはなかったし、また国民の方も支配者に対抗・結束

して支配者から自らの生活を護衛するというともなく、宗教機関では天皇家が宗祖である神社は全く救済支援活動をしていないし、仏教寺院や僧の救済活動は多数記録されているが、全国におそらく数千以上は存在したであろう寺院のうち救済活動をした寺院は数か所、僧は各時代ごとに数人でしかなかったことがみえてくるので、日本の古代から江戸時代まで実際の貧困救済活動はほぼないに等しかったという状況にあった。（吉田久一氏のいわれるような仏教的慈善〈：チャリティ〉などというものは、その言葉・名称からして実態のないものなのである）。ただ例外的なのは、戦国時代に渡来したイエズス会の宣教師たちが布教をして30万人ほどになっていたキリシタンたちが各地で実施した西欧と同じ共同体的・連帯的な貧困救済や、孤老・孤児・難民の施設保護、そして病院までつくっての医療救済などに献身的に参加する人数やその規模などは史上に燦然と輝いている存在だといえよう。

明治維新以後は通説に即して主導思想が明治＝キリスト教、大正＝デモクラシー、昭和＝マルクス主義と、日本に移入され理論家の心を捉えた欧米の3つの思想にそって貧困救済との関連をみたのであるが、貧困救済に関する限り明治期のキリスト教のみが人びとに実際の救済活動に踏み切らせ施策を現実化させ、大きく貢献していることだけが特筆できるだけであり、デモクラシーとマルクス主義は社会思想の興隆には貢献したが実際の貧困救済の施策や活動に影響を与えることはほとんどなかった。だから、キリスト教思想と理論を基本に置かない政策理論は救済の機能がない机上の空論でしかないことを強調しておかなければならない。確かに、明治維新から第2次世界大戦敗北までの日本政府の実施した公的政策・施策は、形だけ、名前

だけのものではほとんどなしにひとしかったのであるが、ただそのなかで、財源も機能性も小さなものでしかないものの「救護法」を政府につくらせ、実施させるまでの社会事業関係者の救護法実施期成同盟の努力は多とすべきものがあり、非クリスチアンの活動としては唯一実体があったものといえよう。この活動は伝統にはならなかったもののアメリカでいうところのソーシャルワークの一形態といってよいであろうが、第2次世界大戦前に確かに現実に存在した貧困救済活動は明治のプロテスタントの救済活動と、地主重美氏はなきにひとしいといわれはするものの、救護法実施期成同盟の活動しかあげることができないので、日本の貧困救済施策は欧米とは比べることができるようなものではなかったの、ともに同じ社会事業段階の時代とするのには無理があろう。

（1937年の国家予算30.4億のうち、41%強にあたる14億円が軍事費であるのに対し、国家予算内の社会保障費は1.2%で、地主重美氏は「なしにひとしい」といわれているが、1.2%といえば4千万円弱であり、少し前に実施された救護法は競馬の馬券の売上げから財源をまわされて650万円より大きい、第2次世界大戦終結時の社会事業の公営施設は406か所だったのに対し民間の施設は3214か所あったというから、キリスト教関係者がつくった社会事業施設が昭和前期という財政の厳しい時代によく3千以上の数の施設が公的援助もなくよくもちこたえていたものだというところはある。）

6. 第2次世界大戦後の国民の生存権保障政策 ＝移入された理論と日本の現実

ところで、このように日本における貧困救済というものは太古から第2次世界大戦までの間、国民のごく一部のクリスチアンが戦国時代

と明治時代に自発的に救済活動をしただけで、公的救済施策はなしにひとしかったという国柄であったが、これから述べようとする第2次世界大戦後の貧困救済を含む国民の生存権を保障するための政府による政策というものは、大戦前の前近代性を多く残す政府が国民保護に無関心なため微細な救済的施策しか実施しなかったのとは全く質の異なる政策選択行為として、国民生活にかかわるさらに広範囲の諸領域で救済・援護・保障するなどといった活動の実施が憲法によって政府に義務づけられるようになっていたので、大戦後は根本的に変化していたのである。日本では、世界共通に貧困救済施策は慈善事業段階・社会事業段階・社会福祉段階と云う3段階を画しつつ発展しているという説が定着しているので、第2次世界大戦の前後の政策は不連続で、大戦前の政府の救済政策はなしにひとしく、確かに存在したのはクリスチアンの活動のみであるから、明らかに政府の生存権保障政策が義務化されたのは大戦後なので、敗戦を挟む前と後とは断絶しているということは簡単には理解されるはずであるにもかかわらず、占領改革を過小評価するマルクス主義理論は、戦後の体制の決定的な相異をあやふやにしているので、大戦後の政策は大戦前と決定的に異なるという理論的根拠は十分に説明をしなければならぬであろう。

もともとマルクスが『経済学批判』の序文で分類した「アジア的生産様式」を下部構造にもつ古代・中世の専制国家の一種だった日本の支配階級には、被支配層の生活困窮を救済するなどという意識はなく、また共同体をもたなかった民衆には団結して支配者から身を守るという発想がなく、主要宗教である仏教も神道も布施・賽銭を民衆に返すという慣行もまったくなかったという伝統は、天皇制国家だった第2次

世界大戦の敗戦まで続いていたといつてよいであろう。だからくりかえすならば貧困救済と云うものは外来思想ともいふべきキリスト教が西欧の慣習に即して実践した救済活動以外なかったのであるが、こんな国情を一変させたのが第2次世界大戦に敗戦したため主としてアメリカ軍に占領され、その間接統治によって日本の政治・制度・社会・経済などが変革させられ、体制全体を政治の民主化、非軍事化、社会の脱封建化、経済の現代的経営化を目指す変革が遂行されたときに、政府は国民の生活の安全・安定及び向上を保障する義務があるという理念をもつことが強制されたのであった。鶴見俊輔氏によれば、占領軍の政策方針は、「ニューディールと呼ばれるアメリカにおける社会変革の時代があった。それはF. D. ローズヴェルト大統領の登場する1932年にはじまり、1938年に終わったが、……日本占領の初期は……ニューディール思想によって武装された多数の左翼思想をもつニューディーラーたちが……アメリカではもはや実現できなくなった理念を日本で実現しようと……日本を改造するための新しい設計図を引く仕事……国社会の経済と生産様式を政府計画によって調整する（『アメリカの革命』）」という体制を創らせようというもので、ここからうかがえることはニューディールの理念というものは、自由市場経済が生む恐慌と失業及び貧富の格差を、民主的で公正な政府が乱脈な弱肉強食の市場に政策介入して調整し、外部から投資をして市場の成長機能の方は助長しつつ再分配政策を設定して、資本主義の悪とされた恐慌・失業・格差・貧困等の解消をするようになる第2次大戦後のイギリスではじまっていた「ケインズ主義的福祉国家」の初期段階を試行するという側面があったので、端的にいうと占領政策とは日本のような政府主導で国・社

会のすべてを統制して国民全体に侵略戦争を強制する戦争国家を福祉国家に改造することだったということができよう。

その一環として新しい体制を規定する日本国憲法草案が占領軍の委託をうけたアメリカ人10数人によって起草されているのであるが、起草者たちは「民主主義がすべてに政治形態の中で最高のものであるという信念のうえに立って」、「日本は、神がかった天皇を中心としたきわめて古い封建国家で、天皇イコール国家である。日本国民、特に農民、労働者、商人はひどい抑圧を受けており、人権は存在しない。彼らは天皇のために死を求められ、それを拒絶すれば逆族となる。思想信条、言論、教育の自由はなく、世襲的独裁によって支配される組織によって搾取されている。その独裁組織は、軍閥、財閥、官僚によって動かされている（鈴木昭典『日本国憲法を生んだ密室の九日間』）」から、この体制を徹底的に民主主義国家に改造する根本原理をつくらなければならないという意図のもとに、主権在民、平和国家、基本的人権の尊重が3本柱になっている草案が書かれたのであるが、なかでも関係者が「日本国憲法が世界でも高く評価されているところは、前文でも、戦争放棄の条項ばかりでもなく、人権条項でしょう。これは人類の本質的な権利だから修正しないという条項を、はじめは入れたほどこすからね。」といっているほどの人権条項がある憲法は、「きわめて古い封建国家」に強制された革命だったのである。草案は日本人が翻訳し条文整備して1946年の公布されており、そこには主権在民・天皇の象徴化、戦争の放棄などとともに日本史上はじめての、しかも世界一の人権条項が明記され、国民の基本的人権としての個人の尊重、国民の平等性、思想・信教・学問の自由、幸福追求権・労働権・団結権・教育権

などの保障の羅列と並んで、貧困救済にかかわる生存権保障の条項が記入されており、それが「第25条 すべて国民は、健康で文化的な最低限の生活を営む権利を有する。②国は、すべての生活部面について、社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進に努めなければならない。」だったのであり、政府が国民の生存権を保障すべき義務が明確に規定されていたことは、政府には何ら国民の貧困救済義務の規定などまったくなかった第2次世界大戦前の憲法や政治とは決定的に異なった時代を迎えていたのであった。つまり、国民はひどい抑圧を受けて人権など存在しなかった「天皇を中心としたきわめて古い封建国家」の政府に、国民の生存権を保障する義務を果たせと命じられたようなものだから、憲法公布の前と後では国家形態まで異なるはずのものだったのである。

ただ、吉田久一氏をはじめ日本の社会福祉の歴史論を専攻する研究者たちは占領改革により出現した憲法第25条と、占領軍の要求でもっとも早く成立した生活保護法の立法化をもって出発した第2次世界大戦後の生存権保障政策は、大戦前のなしにひとしい貧困救済諸施策とは断絶しているという捉え方はせず、同じ資本主義の危機のなかでさらに拡大・深刻化した社会問題への政府の対応が変化しただけとして、大戦前と連続・発展とみなしているようにみえる。例えば高沢武司氏は、大戦後の生存権保障政策は古い意識を引きずる日本政府の政策担当者が変革を最小限に食い止めようとする姿勢を、占領軍の担当者が徹底的に否定・叱責して、「保護の国家責任・無差別平等・最低生活保障の原則」を強制的に認めさせて、大きな財源を確保したまったく新しい生活保護法をつくらせた経過を述べ、占領政策がいかに決定的な威力をもって社会事業改革をさせたかを解明しながら

も、「占領軍の対日福祉政策は、占領行政の効率と国家独占資本主義の新しい秩序のため天皇制を改作して逆用したことと同様に、国家独占資本主義の法・行政体系の核となる権力の集中を利用し、『間接統治』方式によって戦後改革の後期を完成させていった、ということができる。」と占領政策による旧秩序解体も、占領軍による生活保護中心主義とする社会保障制度改革も日本の国家独占資本主義の再現・復活を助け、その指導をしたという評価しかされていなかったのである。

マルクス主義的解釈では国家独占資本主義は福祉国家のことなので、高沢武司氏の論理では占領軍は福祉国家を形成するための理論と方法を教えたということになるのであるが、マルクス主義の立場からするならば社会主義革命を教えて実施してくれなかったことが不満なのに相違ない。マルクス主義にとっては歴史の不連続あるいは断絶は資本主義を革命して社会主義へ移行する点にしかないので、占領政策によっていかに日本の社会体制が変革させられたようにみえようと同じ資本主義内部での変化では連続しているとみなされ、せいぜい帝国主義段階において私的独占資本主義から国家独占資本主義に移行したということではないのであるが、ただこの移行に対応して貧困救済政策の方は社会事業段階から社会福祉段階に移行したという誤った論理が定着してしまっていたので（国家独占資本主義はケインズ主義的福祉国家というならばこれを社会事業から社会福祉に段階的に発展したというマルクス主義的解釈は奇妙なところでの確に変化をとらえていた）、マルクス主義的解釈では国家独占資本主義の次に到来するはずの社会主義体制が崩壊してなくなっているにもかかわらず、21世紀になっても占領政策が生存権保障理論の興隆に対して果たした大

きな役割を認めようとせず、国家独占資本主義の再編などという論理的誤謬をくりかえすことになっている。

確かに、第2次世界大戦の敗戦と、それにづくアメリカを主力とする占領軍による間接統治は日本の歴史上もっとも大きな社会変革を起こしていたのであり、その評価はともかく日本は戦争国家から脱し一応民主主義的国家となり経済成長政策を成功させて、一時期平均個人所得が世界一となり、しかも個人間所得格差が最も小さい平和な経済大国に成長できたことは、占領政策としてアメリカ的な民主政治と経済経営方法、社会の近代化を教えてもらったからだということが許されようが、ただ日本国民は自らの行為・活動・運動の結果つくった民主主義政治、自由経済経営方法、脱封建社会ではなかったため、政治・経済・社会のすべてが民主・自由・共同体の理念型から大きく外れ、まさにマルクス主義がいていたとおりに世界に異例な福祉国家ではない醜悪な国家独占資本主義（こんな名称の概念が使われていたのも日本しかなかった）といわれても仕方ない面はあった。

経済大国といわれていた時期でも、経済一流、社会二流、政治三流などといわれたことがあったが、このような語呂合わせ的な表現に見えるのはアメリカ占領軍に教えられた理論から現実にはさまざまな分野の改革・変革のうちの消化・定着に成功した順序だったということが許されるならば、貧困救済政策は政治の次の四流くらいに位置するとでもいったらよいであろうか、先にみたように憲法第25条に「国はすべての生活部面について社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進に努めなければならない」と実に明瞭に、資本主義の貧困・格差・腐敗等を浄化させる国家義務が規定されているにもかかわらず、この条項をとくに三流の

政治が守ってきていなかったから（例えばスウェーデン国民の租税負担率は約73%でその半分をいわゆる生存権保障政策に使っているのに対し、日本の租税負担率は38%でそのうち4分の1程度を社会保障費に回しているだけだからである）、昭和の初期に成立した救護法・社会事業の時代のつづきのようにしかみられておらず、第2次世界大戦の前後の救済政策は連続して、ただ発展しているだけとみなされてもやむを得ないところがあったといえよう。（理論の面でも同じ傾向があり、社会福祉学界の最有力理論家であった孝橋正一氏は、第2次世界大戦前に確立していた国民生活を守護・保障・救済・援助する施策連携理論である「社会政策＝社会事業」という名称も、理論も大戦後になっても使用されていたのは、占領改革による断絶を無視されて大戦の前後が連続しているとみなされていたことも理論の誤謬につながっていたといえよう。）

『日本国憲法を生んだ密室の九日間』によると、「占領の本来の目的は、日本の軍国主義、侵略主義を根絶し……その上で、民主主義を移植しようという意図であった。その最高の保障が、憲法によって日本民族が全世界に対して侵略戦争を反省し、民主主義国家に生まれ変わったという宣言をすることであった」というから、憲法草案起草委員の一人も「我々には日本に社会改革をもたらす責任があり、この責任を果たす一番の近道は、憲法を通じて社会の形を一変せしめることにある」と発言したり、また別の人権小委員会の委員は「今回の憲法改正は、日本に民主主義政治を樹立ことだけでは不十分です。今日までに人類が達成した社会および道徳の進歩を、永遠に保障すべきだ」という理論を掲げなくてはなりません」として、人類の達成した社会・道徳の進歩の一つとして社会保

障をあげ、「社会保障を憲法に入れることは、最近のヨーロッパ諸国で広く認められている。日本では、このような規定を入れることは特に必要だと思う。というのは、日本では、これまで国民の福祉に国家が責任を負うという観念はなかった。この観念を一般に受け入れられるようにするには、憲法に謳っておく必要がある。」という議論がなされていたというから、貧困救済をする活動を国家義務にするという憲法第25条の規定も過去を断絶・止揚する社会変革といえるものだったといえよう。

貧困救済・生存権保障の理論改革に対する占領政策が貢献した象徴は、救済の国家義務を規定した憲法第25条であったということが許されようが、その草案が占領軍によって起草されていた同じ時期に、貧困救済の法制をつくる実際の指導がやはり占領軍によって行われ、大戦前の救護法の水準をはるかに超える（つまり財源の大きい）生活保護法に結実したのであった。吉田久一氏によると「敗戦から23年頃まで戦後の混乱が続き、23年頃から社会事業が社会福祉事業として再編成されはじめた。推算8百万の膨大な敗戦による要保護辞任をかかえ、20年10月厚生省社会局が復活したが、同年12月『生活困窮者緊急生活援護要綱』を決定した。生活困窮者とは失業者・戦災者・海外引揚者・在外者留守家族・傷痍軍人およびその家族ならびに軍人遺族を指しているが、その人たちに宿泊・給食・医療・衣料・寝具その他生活必需品の給与や食料品の補給を行ったのである。翌21年2月占領軍の『SCPIN第755号』による承認のもとに10月旧『生活保護法』が実施された」と、簡潔に生活保護法の成立までを述べられているが、その執筆のちょうど10年後の1974年に吉田久一氏は大戦直後に厚生省社会局長に就任して占領軍とわたりあひながら生

活保護法をつくった葛西嘉資氏と対談をし、生活保護法を実施するまで大変な苦勞をしたことについて語らせている。

もともと、占領軍は日本の降伏以前の2年前から日本国民の生活実態や困窮者救済の施策実態を十分に把握したうえで、占領してからどのようにソーシャルワークや社会保障をつくるかを指導するスタッフの養成の講習会を開いていたというので、占領開始時には総司令部内部にPHW（公衆衛生福祉部）を設置して、戦争遂行の被害をうけて「総スラム化現象」を呈していた国民の貧困状況にもっとも関心をもって日本政府にその救済を要求していたのであった。まずPHWが日本政府に出した指令(SCAPIN53という：9月24日)は日本軍の所有していた物資を連合軍が接収し貧困救済資源用に内務省に引き渡すことが通知されていたのであったが、日本側の配分機関が多数で不統一を懸念し、次の指令(SCAPIN151：10月16日)は日本軍の物資に加えて連合軍からも物資を提供しその配分は厚生省に統一するので、緊急救済施策を「総合的包括的福祉計画」として策定することが要求されている。このような指令に対する内務省は、軍の保有物資は一般に配給し、生活困窮者の救済にまわすことは考えなかったのに対しPHWはニードにもとづいた配分・生活困窮者への分配を求めていたため、次の指令(SCAPIN333：11月22日)で軍用物資は連合国に所有移転になっていることを強調しつつ、生活困窮者救済用に使うための配分計画を、12月15日までに提出を求めてきたので、政府は「生活困窮者緊急生活援護要綱」を決定し、上述のようなさまざまな生活困窮者の救済をすると回答したのであるが、PHWは満足せずさらに指令(404)をし、詳細な内容と財政の裏付けが明確化された計画を求めている。問題

は「生活援護要綱」が生活困窮者を800万人と概算していたので、PHWの予測では財源は30億円としていたのに厚生省は3億円しか予算措置していなかったため、直ちに1月8日にまた指令（SCAPIN757）の発令となり、そこでは公的扶助と銘打たれ、1. 政府は単一機関を確立して、各県及び市町村機構を通じて十分な食料・衣料・住居・医療保護をすべての困窮者に対して支給すること（国家責任）、2. その際、差別的ないし優先的取り扱いをせず、平等に提供すること（無差別平等）、政府はこの計画（「生活困窮者緊急生活援護要項」）に対する財政的支援と運営の責任をとること、3. 民間機関にこれら支援と運営の責任を付与しない（公私の分離）4. 困窮を防ぐに必要な総額のうちに、提供されるべき救済の総額に対し制限を設定しない（保護費の無制限）、という4つの原則といわれる方針を提起して、この原則に即して公的扶助を立法化すべきとしており、厚生省はこの原則に即して10月に非常に優れた「生活保護法」につながっていったのである。（菅沼隆『被占領期社会福祉分析』参照）

さて、このような敗戦直後から占領軍のPHW（公衆・衛生・福祉の頭文字+部）の執拗なまでに高度な公的扶助を制度をつくれという要求に正面から受けてときには毎日のようにGHQ通いをして、PHWのサムズ部長と、ネフ福祉課長などと交渉した人物が上述の葛西嘉資氏だったのである。葛西嘉資氏の述懐では「占領当時は財政経済政策とか、内務省の一般行政とかの分野では、日本側が嫌がる政策を無理に押し付けられ、ずいぶん苦労させられている話は、次官会議で聞きました。占領軍の政策はわれわれの政策とは方向が違うんですよ。教育もそうでしょう。日本が嫌だというものを向こうが押し付けたんですからね。ところが、PHW

だけは方向が同じなんです。生活困窮者は思い切って援助せよ。公衆衛生は十分に金を使って充実せよ、伝染病対策は万全を期せ、など大体の方向は同じなんです。ただ時々文句をいわれるのは、走りようが足らぬとか、もっと迅速に処置せよとですから、私共は他の省と比べれば楽だったと思います」と、占領軍が各省の幹部に政策を強制する様子がみえ、いかに占領改革が進められたかが解かるのであるが、厚生省の改革は、「例の救済福祉計画を立てよという占領軍の命令で昭和20年末から21年初めにかけて書面の連絡があり、いよいよこれを実行する段階になって、これを予算化すべくいろいろ過去の例なんかを調べてみて全国民の1割が困っているとみれば、まずは大丈夫だろうと推定して立案したんです。それで、各種の援護の経費を積算してみたら30億位ということになったわけです。これを占領軍に説明したら、それくらいはかかるだろうという顔をしていたんです。ところが大蔵省では30億円という要求に厳しい態度だったので、私たちは最後の線として8億円でもやむなしと決め、全力を尽くしたのですが大蔵省が2億円と査定してきたんです。それじゃだめだということで閣議の隣室まで、安井誠一郎次官といっしょに押しかけて頑張ったがとうとう2億円のまま占領軍に提出されてしまいました。そこで困ったのは戦災者の住宅やその他の手当てや外地から帰ってくる引揚者のための緊急措置として、すでに各府県に内示した金額に不足をきたすことになり、それから悶々の数日が過ぎたことを思い出します。ところが、占領軍から生活援護の経費は要求どおりに30億円にすべしという指令が大蔵省にきたわけです。それで今度はまた私共もびっくりしてしまいました。占領軍の方は30億円位はソーシャル・セキュリティの金だからこれく

らい当然と考えたのでしょうね。ところが、われわれの方は軍事扶助法や戦時災害扶助法（注：戦時中この2法がもっとも大きな財源に裏付けられ、不平等だからと占領軍に廃止を要求されていた）に毛の生えたぐらいな知識しかないでしょう、社会保障と云うような世界の大勢を知りませんから、今日から考えますと、私どもがソーシャル・セキュリティなんて新しい考え方ができず、ウロウロしていたことを恥ずかしく思います。……いまからみれば30億円は社会保障費として当然なんです、当時のわれわれには過大にみえたんですね。」とPHWの幹部から高く評価された当事者として生活保護法の成立にかかわった人物以外には分からない占領軍との交渉で、救済の実施は国家責任、保護費無制限・無差別平等、公私分離の原則でなければならぬとともに、救済などの施策にはいかに金がかかるかを教えられ、改革の意味を最も深く理解することになっていたのであった。

もう一人、占領改革を体験的に理解していた灘尾弘吉氏の述懐を引用しておこう。かつて、昭和初期に厚生省の高官として救護法の立法化にかかわりながら、方面委員が主体になって救護法実施期成同盟の猛運動に接していた灘尾弘吉氏は、「私は、社会事業家が、献身的に、困難と闘いながら、がんばっている姿を見るにつけ、とても我々にはあのような実践はできないうとつくづくと感じるとともに感激と畏敬の念を抱かざるをえなかった。せめて、その方々のためになにはほかのお手伝いをさせてもらうのが私の分だと思い、今日まで続けてきたわけである。（『私の履歴書』）」といわれていたが、敗戦直後は葛西嘉資氏の上司として占領行政にも接していたので、「私は、連合軍の占領政策の中で比較的好いものを残したのは厚生関係じゃないかという気がしますね。」ともいわれたり、

さらに「戦後の日本が大きく変わったなかで、行政面での特徴は何といっても社会保障の制度が飛躍的に進んだことである。生活保護法の制定からはじまり、児童福祉法、身体障害者福祉法、社会福祉事業法、精神薄弱者福祉法など一連の法制化が行われ、戦前は篤志家の慈善的な事業であった社会福祉の仕事が、国家と社会の義務であり、これを受けるのは国民の権利であるということになった。」と、第2次世界大戦前の救護法も、大戦後の生活保護法もともにその成立にかかわったのであるが、このように同一人物が同じ厚生省で大戦を挟んでおなじ救済施策の成立にかかわっていたのだから政策立法活動は連続しつつ、同時に発展しているといえそうであるが、灘尾弘吉の眼には大戦前は救護法の実施期成同盟の運動がめだつたのみで財源は灘尾氏が考案した馬券の売り上げから出る650万円のための小さな施策でしかなかったのが、大戦後は占領軍の強制で法制を支える財源がきわめて大きくなり、施策の担い手も国家という大組織になっているなど、大戦を挟む前後は体制の質も量も大変革されていたことを身をもって語られているのをみると、大戦を挟む前後は連続ではなく革命的な断絶があったというべきであろう。

このように占領政策の意味をもっともよく知る2人の厚生省高官の述懐をみても、占領軍の指導が救済施策に関する限り非常に優れたものであり、この指導により日本の生存権を保障する政策が、なしにひとしい状況から一挙に30億円に増大して救済の実体をもつようになったのをみても、第2次世界大戦後の施策・政策は革命的に変化していたのであり、その象徴が同じ年に占領軍の指導によってできた憲法第25条と生活保護法だった。ただ、問題なのは憲法第25条も、生活保護法もアメリカ人に指導さ

れてつくられたものなので、その後占領軍の指導で身につけた政策策定方法をもって福祉六法を整備したり、国民皆保険を実現したりして一応の社会保障体系ができていくのであるが、ついに西欧諸国のように国が国民の社会的権利を完璧に保障する福祉国家をつくることができなかったことにある。

(もう一つつけ加えておかなければならない日本が福祉国家になれなかった理由は、占領軍が日本の国家財政をいかにすべきかを確定するため、大戦後アメリカからシャウプという財政学者を招いて税制度の勧告を受けている。この税制はかなり厳格な類進課税を基に、中央政府に財源を集中したあと平衡公布金により地域格差をなくして貧富の差をなくすというものであり、運営次第では福祉国家につながるはずであったが、税を嫌う日本国民の動向をうまく利用して、政府は占領終了後理想的税制はいつか富裕者優遇の世界一不平等な税制にしてしまい、福祉国家を遠のかせてしまっている。)

そこで、さらになぜ日本では一時期経済大国といわれるまでに成長・発展したにもかかわらず、西欧のように福祉国家を構築することができなかったのかについて論究していくために、いままでみてきた日本の貧困救済・相互扶助無策の歴史に対応する西欧の歴史を瞥見していくことにしたい。

(この問題に関しては、『名古屋学院大学論集・2007年“Vol.43, No.3”』において『慈善について、あるいは社会について』という標題で、日本が明治維新という自力で近代化革命を推進した成果は、幾多の政治・経済・社会の変革をもたらしたものの、結局は第2次世界大戦の敗北という惨憺たる結末を迎えてしまったのに対し、大戦後日本を占領支配した主としてアメリカ軍を中心にした占領政策による政治・経

済・社会変革は日本を一大産業国家に発展させ、一時期〈1980年代全般〉平均個人所得が世界一となり、しかも所得格差が福祉国家スウェーデンに匹敵するほど小さい、豊かでかなり平等な生活を国民が享受できる経済大国といわれる現実をつくったのであるが、その体制を長く維持できず、バブルと消滅させてしまったのは、政治家・企業家に理念がなかっただけでなく、国民間に社会的連帯がなく、またキリスト教社会のように同胞を援助しあう精神がないため、福祉国家を形成することができなかったからだということを論述したが、この問題をさらに掘りさげて日本人が学ばなければならない国民の生存権が完全に保障されている福祉国家の根源を追究していくことにしたい。その際、S. クゥイーンが「西洋社会事業史」の方法論とし、「われわれは今まで現代の社会事業の外観的特質とはどんなものであるかということに加えて、さらにその先き駆けとなった19世紀人道主義およびイギリス救貧法に関する2つの研究をしてきたが、これらの背後には中世教会の慈善事業、および中世社会の相互扶助があることを知るべきである。……キリスト教会の行う慈善事業は教義上、施しに関する宗教的功德に基づいた点が多いので、若干詳細にこれを研究する……現今見るように、教会はあらゆる人々に対して救助の精神を刺激しこれを要請したが、それも最初は単なる近隣団体相互扶助程度にすぎなかったのである。」と述べている論理を参考にしていくことにする。)

II. 西欧福祉国家はどのように構築されたか……日本に福祉国家ができない理由を求めて

1. 西欧における貧困救済施策または慈善の源流を求めて

例えば、飯田精一氏は『社会福祉の源流をいく』において、まず旧約聖書の「ノア方舟」を取り上げ、古代のメソポタミアではチグリス・ユーフラテス河がしばしば洪水を起こしたのに対し、王侯が洪水の危機から民衆をまもり復興に努力したという事実がノア方舟として描かれていたとされ、そこに共同体的相互扶助の源流を求められているのであるが、この稿では実際の再分配行為が明らかに存在したという事実が解明されていない場合は源流とはしないことにしていく。さらに、アブラハムが古代カナンを放浪して多くの都市をめぐるさまざな学習をし、自らも一族の集団の居住地を構築していく際に、信仰を中心においた都市の形成を目指し、ユダヤ民族の祖としてのちの共同体的相互扶助体系の源流をつくっているとされているが、旧約聖書・ユダヤ教の貧困救済の論理は共同体的相互扶助ではなく、明らかに所得再分配を求めているので（後に詳述する）、このような源流説ではなく、もうすこし再分配が明瞭な事象に源流を求めていきたい。

旧約聖書にはじまり、新約聖書にいたるまで貫かれている貧者・弱者の救済の（神からの）命令は、一貫して所得再分配をせよという論理であるが、そのことを明確に指摘しているS. クーイーンの『西洋社会事業史』によれば、「貧困者を救助することによって宗教的功德が得られるという思想のもっとも古い暗示の一つは、モーゼの律法に現われている。すなわち、『3年の終わりごとに、その年の産物の10分の

1を、ことごとく持ち出して街の中に蓄え、あなた方のうちに分け前がなく、嗣業を持たないレビ人、および町の中におる寄留の他国人、孤児と、寡婦を呼んで、それを食べさせ、満足させなければならない。そうすれば、あなたの神、主はあなたの手で行うすべてのことにあなたを祝福されるであろう……この国から貧しい者がいなくなることはないであろう。それゆえ、わたしはあなた方に命じる。この国に住む同胞のうち、生活に苦しむ貧しいものに手を大きく開きなさい。（『旧約聖書・申命記第14章28-9』）。』と、かれらの先覚者は宗教的恩恵のため現世で不満足であるのに、その人民に忠実であるべきことを彼らに訴えたのであるが、旧約聖書を通して発見できることは、人間は“貧者に恵みを示すこと”によって“罪悪を消滅する”ことができるという幾多の暗示であった」という指摘こそ古代ユダヤにおける明確な所得再分配を基盤とする慈善の原点を的確にいいあらわしていたのであった。

また、共同体的相互扶助活動は岡田英巳子氏によれば、「ユダヤ教徒は徐々に礼拝の会堂であるシナゴークを拠点に、慈善を行う。シナゴークは、ヘブライ的な共同体の地域センターである。早くから組織的な慈善事業が成立するのは、流浪の民であり、閉鎖的な集団にこもりがちなユダヤ人の運命と深く関わっていた。（『社会福祉思想史入門』）」といわれているように、じつに古い時代からユダヤ民族の間には旧約聖書の教義に従って所得再分配活動として行われていたのであったことは史実が示す通りなのであるが、このような宗教的慈善はのちに新約聖書を貫く慈善思想として継承されていく。

通常、西欧の文化の源流はヘブライズムとヘレニズムだといわれているのであるが、前者はいま触れているような新旧の聖書を信仰の核に

おく信者の宗教的活動が生み出す文化の総体であるといってもよいであろうからあとでくわしく触れることとするが、後者ヘレニズムは東方文化と融合して普遍性をもつようになったギリシア文化を指すといわれており、ローマの後半に両者が融合されてヨーロッパ文化への潮流をつくっていくことになるとされているので、救貧施策の面から奴隷制といわれるギリシア・ローマをみななければならないであろう。ただ、ギリシアの場合は都市国家の連合体で成立したので都市によって性格が異なるので一概にいえないのであるが、すでに紀元前8世紀ころからアテネでは民主主義的政治体制をとり、現代をしのぐほどの学問・芸術、航海や建築技術が隆盛であり、奴隷制度のおかげで市民は優雅な生活ができ、民主主義のおかげで市民に対してのみ貧困救済・失業救済政策もとられていた。このような古代とも思われない高度な文化をつくりあげていたのであったから、現実の生活での調整は(小さな施策はあったが)ほとんど必要なかったのか史実として残るような政策・施策は伝えられていないが、後世に継承されていくものは民主主義政治と学問であったようで、岡田英巳子氏は「博愛の起源はギリシアにあるが、慈善はユダヤ教・キリスト教から発する。そして西欧の2大思想、ヘレニズムとヘブライズムの歴史を反映して、博愛と慈善も結合と離反をくりかえす。」といわれるものの、古代ギリシアでは博愛は理論のなかにのみ存在するだけで、実際の施策活動としては18世紀の「イギリスの博愛に時代」をまたなければならないことを示唆されながら、「ギリシアでは哲人によって、都市国家を支える理想の人間像が追求された。ソクラテス、プラトン、アリストテレス、そしてストア派の系譜は、神話的な世界観を脱し、生きる意味と真理を求め、理性によって物事を

考える学問、すなわち哲学を成立させる。……博愛は、このギリシア哲学から生まれた。」とされ、さらに「語源的に博愛は、アリストテレスによって、友愛(フィリア, *Philia*)と解釈され、対象を限定する傾向をもった。アリストテレスの代表作『ニコマコス倫理学』は、ポリスの良き市民の生き方を論じ、正義と友愛を重んじる。自分と他者との人間性の善さによる結合、相手を肯定し合う人間関係を友愛とする。」と、ギリシア時代の博愛は理論のなかにしかないことを述べられるとともに、この理論が後世の貧困救済の施策と理論に影響を与えていくことになるのである。このようなアリストテレスの『倫理学』を、飯田精一氏は、『社会福祉の源流を行く』において、「アリストテレスの社会政策論は、倫理的善(グッド)を基本として、社会福祉(ユダイモニア)を、構築する議論である。」という解釈をされているが、やはりアリストテレスの理論に沿って実際に具体的な救貧的活動・政策があったことには触れられることはないので、古代ギリシアが源流となるのは理論だけだといえよう。(アテネの民主政治全盛の時期にペリクレスが貧困者を土木工事をつくって雇用するという施策をとったというが、このような例はほとんどなかったし、アリストテレスの倫理学とは関係はない。)

奴隷制という点からすれば古代ローマは典型的で、ほとんど労働や仕事をしない市民の収入の基本のすべては奴隷が稼ぎ出したものであり、そのほか征服した植民地から収奪した富がつけ加わるので、支配者はその分配をめぐる市民に不満や反撃がおきないように生活の保護・保障と娯楽を提供したのが「パンとサーカス」政策であったから、ローマの貧困救済施策というものは源流として参考になるものではなかった。さらに、紀元前2世紀に大土地所有者

と一般市民との利益の対立が大きくなった際、護民官であったグラックス兄弟が市民の擁護のために闘ったことは最も優れた貧困市民の救済の実をあげていた活動であったが、やはり大ローマ帝国のなかのほんの一握りの市民のための保護活動でしかなかった。

同じ時期、一方でローマ市民が遊興に明け暮れていたのに対し、他方ローマに征服されていたユダヤの民は高い税負担のため貧困に苦しみ、ローマを呪い、その手先である徴税人を憎み、同じユダヤ人なのに差別していた事情は新約聖書にしばしばかたられるが、イエスが救済しようとしたのは貧困にあえぐユダヤの民、それ以上に差別されていた地の民だったのであったから、ローマでの「パンとサーカス」の政策はユダヤなどの属国と奴隷の榨取のうえに成りたっていたので、この有名な政策は特権階級内部で行われた所得分配の方式ではあっても貧困救済などではなく、いわゆる真の意味でローマでの実際の救済活動をしていたのはイエスの弟子であったパウロの布教でキリスト教信者となった人たちが、弾圧にあえぎながらも強く結束し聖書の教義に従って信者同士の間で小規模ながら貧困救済が実施されていた方であった。古代ローマでこのような聖書の教義に依拠して現実でもキリスト教徒、あるいは教会が貧困者や障害者、病人、孤児、寡婦・老人などへの救済活動が活発になるのは、キリスト教を国教にしたコンスタンティヌス大帝の時期（4世紀）からだったのであるが、公認された宗教指導者たちは施しの教義を中心において信者に貧困救済を訴えたのに応えて、信者が募金をしたり、自ら貧者に衣食を提供する活動を拡大させていくという大勢がローマ全体を覆うようになっていくのをみるならば、古代ローマの貧困救済というものはキリスト教徒が担う所得再分配とし

ての慈善だけだったのである。とすれば、いままでみてきたように古代世界のどこにおいても実際の貧困救済を施行していた国はイスラエル・キリスト教圏以外になかったので、明確に所得再分配的貧困救済を教義・生き方の倫理として実施していたのはユダヤ教徒・キリスト教徒だけであったということに注目しなければならないであろう。

クゥイーンの『西洋社会事業史』の論理を借りてまとめるならば、所得再分配・貧困救済の原点はモーゼの律法にはじまり、「施しの宗教的功德の教義の組織化はバビロンの捕囚中に起こっていた」ものが、その前後でもイスラエルの内部では旧約聖書・新約聖書に語られているようにユダヤの民は教義に基づいて貧困者への施しが実施されていた活動に組織化が浸透し、その活動がローマ初期の弾圧下におかれた信者に受け継がれて小規模ではあるものの結束を強固にする信者同士の間だけで行われていた貧困救済活動が、4世紀にローマの国教となってから宗教指導者も信徒もボランティアとして身銭を切ったり、寄付を集めたりしてそれを貧者・弱者に公然と貧困救済をするようになり、さらに7世紀になって教皇権が発揮できるようになったグレゴリウス1世のころになるとキリスト教信者はローマ全体に広がり、救済規模も格段に拡大されていったのであるが、画期的なことはこの時期から教会自身がその内部で信者からの募金を基盤に孤児・寡婦・高齢者・障害者・病人・貧困者等を救貧院などの施設をつくって収容・処遇するという大規模な活動をはじめたことであり、加えて6世紀ころから設立された修道院が非常に積極的な貧困救済を実施したのみならず、一般の民衆の生活や仕事、教育なども指導するようになり、教会と並んで大きな影響力と実行力をもつようになっていき、両

者が原動力になってローマの後半からヨーロッパ中世にかけてキリスト教一色の体制ができていくのであった。であるから、そこにキリスト教社会でしか実施されてこなかった所得再分配的貧困救済の源流を当然みることはできるのであるが、じつはキリスト教徒による救貧活動というものはキリスト教社会の中の人の生き方の一部でしかない慣行なのであって、キリスト教社会の総体の性格をみなければその意味が理解できないものだったのであった。

2. 貧困救済や所得再分配を当然の行為として いるキリスト教社会はどのように形成されたか

古代から中世社会にかけて、いや第2次世界大戦までに延長しても、貧困救済や社会政策あるいは国民の社会的権利の保障といった政策を実施していたところは、大部分の国民がキリスト教に帰依している国以外なかったこと、第2次世界大戦後になって国民の社会的権利を完璧なまでに保障する福祉国家を構築した国もキリスト教徒が主体になっている国であり、とくにプロテスタントが大勢を占めている西欧諸国に限られていたこと、(過去の日本でも先にみたとおり貧困救済の実体があったのはクリスチャンの活動だけであったこと)、を考え合わせると、キリスト教徒だけがなぜ身銭を切って所得再分配を実施するのかについての考察が必要ではないだろうか。とくに、これも先にみたように、日本の社会保障体系は自国の論理で自国の政府がつくったものではなく、第2次世界大戦後アメリカ占領軍の指導で制度も法論理(憲法第25条)もつくられたものだったのであるから、実際にはその源流、その論理はニューディールを通して欧米キリスト教社会の理念であったといえるから、キリスト教だけがなぜ貧困救済を

するのかを知らなければならなかったはずだからである。

「広い意味の『社会保障』や『相互扶助』はさまざまな国で、さまざまな形で昔からあったものと思われるが、これを宗教的・法的義務としたのは聖書がはじめてであろう。旧約聖書の最も古い層にもそれが散見しているが、法典として統一的に成立したのは『申命記』が最初である。」と明確な説明をされたのは山本七平氏の『聖書の「社会保障」』においてだったが、「以下にその中の興味深い条文を抜き書きしてみよう。」といわれて、「有名な安息年規定ですべての借金(7年で)張消(しょうしょう)してしまう」とか「同胞が同胞の奴隷になることを防ぐ法律があった」り、「奴隷の逃亡権が認められていた」り、あるいは「貧しく乏しい雇人は、同胞であれ、またあなたの国で寄留している他国人であれ、それを虐待してはならない。賃金はその日のうちに払い、それを日の入るまで延ばしてはならない。彼は貧しい者で、その心をこれにかけているからである。そうしなければ彼はあなたを主に訴えて、あなたは罪を得るだろう。」という条文があったり、「あなたが畑で穀物を刈る時、もしその1束を畑におき忘れたならば、それを取りに引き返してはならない。それは寄留の他国人と孤児と寡婦に取らせなければならない。そうすればあなたの神ヤハウェはすべてあなたがすることにおいて、あなたを祝福されるであろう。あなたがオリブの実をうち落とすときは、ふたたびその枝を捜してはならない。それを寄留の他国人と孤児と寡婦に取らせなければならない。またぶどう畑のぶどうを摘み取るときは、その残ったものを、ふたたび捜してはならない。それを寄留の他国人と孤児と寡婦に取らせなければならない」という規定、あるいは「たとえ一切の債務を7年で帳消しにすると規

定されても、また有名な利子禁止令があっても、生活必需品を質に取られたら、どうにもできなくなる」ので借金の質を取ることはほとんど禁止されるなど、弱者にやさしい法令、貧困者を救済しなければならない慣行がいきわたっていたようなのであるが、とくに「3年の終りごとに、その年の産物の10分の1を、ことごとく持ち出して、町のうちにたくわえ、あなたがたのうちに分け前がなく、嗣業を持たないレビびと（祭儀を司る者）と、および町の内にいる寄留の他国人と、孤児と、寡婦を呼んで、それを食べさせ、満足させなければならない。そうすれば、あなたの神ヤハウェはあなたが手で行うすべてのことにあなたを祝福されるであろう。」という条文などもっとも貧困救済の根源をなすような規定まであり、そのうえでこれらの貧者・弱者を救済・支援をすべきだとする指示を総合する一般的原则として、「あなたの神ヤハウェの賜る地で、もしあなたの兄弟で貧しい者がひとりでも町の内にいるならば、その貧しい兄弟にむかって、心をかたくなにしてはならない。また手を閉じてはならない。必ず彼に手を開いて、その必要とする物を貸し与え、乏しいのを補わなければならない。」という条文があることを山本七平氏は紹介しつつ、「その趣旨が、現代人が読んでも違和感がないのに少々驚く。西欧の社会保障は、聖書を基としている。というのは奴隷制の国はこれと発想が違い、別の文化を形成してきたからである。」といわれているように、紀元前の世界において明確に貧者・弱者の救済が規定されていたのは旧約聖書だけであつたし、実際に教義に従って救済活動をしていたのは古代ユダヤ民族しかなかったもので、実際の貧困救済や相互扶助という活動は旧約聖書を継承している新約聖書・キリスト教徒によってしか実施されてこなかったのである。

だから貧困救済、あるいは慈善事業・社会事業の論理はキリスト教の教義を抜きには成立しえないものだったことを知らなければならないのである。

もう一度クゥイーンに頼るならば、まず施しの宗教的功德の原点を「新約聖書にも旧約聖書と同様に施しの教義を教え、あるいはこれを注釈した幾多の節がある。その著名な一節は以下に示すものである。“私の弟子であるという名のゆえに、この小さい者のひとりに冷たい水一杯でも飲ませてくれる者は、よく言うておくが、決してその報いからもれることはない。”（『マタイ伝』第1章42節）」と現世でもイエスの弟子が小さい者とし、その弟子たちと食事に招待された席で招いた人に、「宴会を催す場合には貧乏人、不具者、足なえ、盲人などを招くがよい。彼らは返礼ができないから、あなたはさいわいになるであろう。正しい人々の復活の際には、あなたは報いられであろう（『ルカ伝』第14章13～14節）」と、いわれたのであるが、その行為がどうなるかは、決定的には審判の日のイエス・キリストの裁きにかかわってくるというところに求めているのである。その最後の審判とは、「人の子は、栄光に輝いて天使たちを皆従えて来るとき、その栄光の座に着く。そして、すべての国の民がその前に集められると、羊飼いが羊と山羊を分けるように、彼らをより分け、羊を右山羊を左に置く。そこで、王は右側にいる人たちに言う。『さあ、わたしの父に祝福される人たち、天地創造の時からお前たちのために用意されている国を受け継ぎなさい。お前たちは私が餓えていたときに食べさせ、のどが渇いていたときに飲ませ、旅をしていたときに宿を貸し、裸のときに着せ、病気のときに見舞い、牢にいたときに訪ねてくれたからだ。』すると、正しい人たちが王に答える。『主よ、

いつわたしたちは、飢えておられるのを見て食べ物差し上げ、のどが渇いておられるのを見て飲み物を差し上げたでしょうか。いつ、旅をされているのを見てお宿をお貸しし、裸でおられるのを見てお着せしたでしょうか。いつ、病気をなさったり、牢におられたりするのを見て、お訪ねしたでしょうか。』そこで、王は答える。『はっきり言うておく。わたしの兄弟であるこの最も小さきもの一人にしたのは、わたしにしてくれたことなのである。』/それから、王は左側の人たちにも言う。『呪われた者ども、私から離れ去り、おまえたちは悪魔とその手下のために用意してある永遠の火に入れ。お前たちは、私が餓えていたときに食べさせず、のどが渇いたときに飲ませず、旅をしていたときに宿を貸さず、裸のときに着せず、病気のとき、牢にいたときに、訪ねてくれなかったからだ。』すると、彼らも答える。『主よ、いつわたしたちは、あなたが餓えたり、渇いたり、旅をしたり、病気であったり、牢におられたりするのを見て、お世話しなかったでしょうか。』そこで王は答える。『はっきり言うておく。この最も小さな者の一人にしなかったのは、私にしなかったことなのである。』こうして、この者どもは永遠の罰を受け、正しい人たちは永遠の命にあずかるのである。(『マタイ伝』第25章31～46節)」といわれているように、キリスト教の倫理は一見ささいにみえる施しの行為が重大な結果(つまり最後の審判でイエスによって神の国へ選り分けてもらえること)にかかわっていくとして、その実施を厳しく迫っていたのである。

クウィーンは旧約聖書のモーゼの律法に従って施しをするならば「あなたの神、主はあなたが手で行うすべての事はあなたを祝福されるであろう。」という申命記の引用のあと、「けれどもこれに暗示した報償は、死後の生命に關係の

ないことを示している。」といっているのであるが、新約聖書になるとささいな施しの見返りは死後にこそ神の国へ入ることを約束されるということになってくるのである。不明を承知でいえば、旧約と新約の違いはイエスによる神の国への教義と愛(アガペー)の強要であり、それらがともに施し、慈善、貧困救済の行為として貧者・弱者にかかわることになり、旧約のように施しをすれば神から宗教的功德を受けられるという単純な論理が、新約においてはきわめて複雑で精緻な論理へ変化し神の国へ導かれることになっていく。イエスはローマの支配下におけるユダヤの格差社会を嫌い、金持ちを憎み、貧者・弱者にかぎりない同情をもっていたことは新約聖書の記述から伺うことができる。だから、「マタイによる福音書」では、「イエスは『悔い改めよ、天の国は近づいた』と言って、宣べ伝え始められた。」という現れ方をし、民衆の前で「心の貧しい人たちは、幸いだ。天国は彼らのものだから。悲しんでいる人たちは、幸いだ。彼らは慰められるから。……」という山上の説教をすることから新約聖書の教義がはじまっている。荒井献氏はこの説教の原型を「1、貧しい人たちは幸いだ。神の国は彼らのものだから。2、飢えている人たちは、幸いだ。飽き足りようになるから。泣いている人たちは、幸いだ。笑うようになるからだ。」という「三福の教え」だったとされているのであるが、イエスおよびキリスト教はまず逆説的な幸福論の提唱が冒頭にあるだけでなく、完全に逆な教えが「ルカによる福音書第6章」では「三福の教え」の対として語られていて、そこでは、「あなたがた富んでいる人たちは、災いだ。慰めを受けてしまっているから。あなたがた今満腹している人たちは、災いだ。飢えるようになるから。あなたがた今笑っている人たちは、災

いだ。悲しみ泣くようになるから。」といわれているように、貧者は幸い、富者は災いとするキリスト教の価値観は神の国を介在させると常識とは完全に逆になっているのである。つまり、新約聖書は貧しい者、弱い者だけが入ることができる神の国が近づいたというイエスの啓示にはじまっていることに注目すべきであろう。

イエスが貧しい者のためにあるとする神の国については、のちにまた述べるが、富める者にとっては、「イエスは弟子たちにいわれた。はっきり言うておく。金持ちが天の国に入るのは難かしい。重ねていうが、金持ちが神の国に入るよりもらくだが針の穴を通る方がまだやさしい。」といわれているほど、富める者には厳しい国が想定されているのであるが、新約聖書のどこにも神の国とは何か、どんなところかを、明確に規定されておらず、イエスは「神の国は近づいた」という福音をもって現われたというのに、「神の国は見られるかたちで来るものではない。また、『見よ、ここにある』『あそこにある』などと言えない。神の国はあなたがたの只中にあるのだ。（ルカ 17）」とあるだけなのでさまざまに解釈されることになる。一つは、上述したマタイによる福音書第25章の最後の審判によって現出してくるのが天の国で、そこへ入るためには、アダムとイブが楽園を追求されたときから背負われている原罪を神への信仰と服従により贖罪をしなければならぬというもの、天の国は楽園であり、その回帰には最後の審判でイエスに評価されるような弱き者、貧しき者に対する無償の愛つまり施しを積み重ねることが必須の条件ということになり、楽園へ回帰するための贖罪としての善行である救済・支援活動が要請されていたのであった。それも金持ちに対して神の国へいくためには苛酷ともいえる行為が要請される。ルカ

による福音書6章で、災いあるいは不幸だと指摘された富める者、満足する者、笑っている者にイエスは「わたしの言葉を聞いているあなたがたにしておく。敵を愛し、あなたがたを憎む者に親切にしろ。悪口を言う者に祝福を祈り、あなたがたを侮辱する者のために祝福を祈りなさい。あなたの頬を打つ者には、もう一方の頬をも向けなさい。上着を奪い取る者には、下着をも拒んではならない。求める者には、だれにでも与えなさい。あなたの持ち物を奪う者から取り返そうとしてはならない。人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい。自分を愛してくれる人を愛したところで、どんな恵みがあるか。罪人でも、愛してくれる人を愛している。また、自分によくしてくれる人に善いことをしたところで、どんな恵みがあるか。罪人も同じことをしている。返してもらうことを当てにして貸したところで、どんな恵みがあるか。罪人さえ、同じものを返してもらおうとして、罪人に貸すのである。しかし、あなたがたは敵を愛しなさい。人に善いことをし、何も当てにしないで貸しなさい。そうすれば、たくさんの報いがあり、いと高き方の子となる。いと高き方は、恩を知らない者にも悪人にも、情け深いからである。あなたがたの父が憐れみ深いように、あなたがたも憐れみ深い者となりなさい。（第6章27～36）」と、ほとんど実施の不可能な無償の愛（アガペー）をも超えるような行為をすることが要請されているのであるが、ただキリスト教の論理は神の命令は絶対なので従わなければならないにもかかわらず、救われるか否かは神が決定するということになっているので、富める者、満腹する者、笑っている者が、悔い改めてイエスの戒律を受けられて不可能な愛の行為を実践しても神の国へ入れるかは不明なので、聖書には神の国への入り

方については暗喩でしか語られていないのであるが、ただ一つ全部に共通していることは神の国に入るには貧しい者・弱い者はそのままよいが、富める者、満足している者は敵をも愛すほどの天の憐みに匹敵するほどの愛の行為、即ち、現実的には全財産を施棄して貧者・弱者に所得再分配をしなければならないという点にあった。

ただし、たとえば「あなたがたは地上に富を積んではならない。そこでは、虫が食ったり、さび付いたりするし、また、盗人が忍びこんで盗み出したりする。富は、天に積みなさい。そこでは、虫が食うこともさび付くこともなく、また、盗人が忍び込むことも、盗み出すこともない。あなたの富のあるところに、あなたの心もあるのだ。(マタイ12)」とか、「だれも、二人の主人に仕えることはできない。一方を憎んで他方を愛するか、一方に親しんで他方を軽んじるか、どちらかである。あなたがたは、神と富とに仕えることはできない。(マタイ同)」という章句は貧しい者・弱い者に施しを与えよという示唆もしくは命令であろうが、直裁的でないし、その施しとか、貧困者・弱者救済、あるいは所得再分配の方法も「見てもらおうとして、人の前で善行をしないように注意しなさい。さもないと、あなたがたの天の父のもとで報いをいただけないことになる。だから、あなたは施しをするときには、偽善者たちが人からほめられようと会堂や街角でするように、自分の前でラッパを吹き鳴してはならない。はっきりあなたがたにいておく。彼らは既に報いを受けている。施しをするときは、右の手のすることを左の手に知らせてはならない。あなたの施しを人目につかせないためである。そうすれば、隠されたことを見ておられる父が、あなたに報いてくださる。(マタイ同)」

といった隠喩的な命令であり、ほとんどは貧しい者・弱い者に施しをすれば神の国に入れるという論理が間接的にしか語られていないなかであって、かなり具体的に神の国に入る方法を明らかにしているのは次の章句である。「さて、一人の男がイエスに近寄ってきて言った。『先生、永遠の命を得るには、どんな善いことをすればよいのでしょうか。』イエスは言われた。『なぜ、善いことについて、わたしに尋ねるのか。善い方はおひとりである。もし命を得たいのなら、掟を守りなさい。』男が『どの掟ですか』と尋ねると、イエスは言われた。『殺すな、姦淫するな、盗むな、偽証するな、父母を敬え、また、隣人を自分のように愛しなさい。』この青年は言った。『そういうことはみな守ってきました。まだ何か欠けているのでしょうか。』イエスは言われた。『もし完全になりたいのなら、行って持ち物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に富を積むことになる。それから、私に従いなさい。』青年はこの言葉を聞き、悲しみながら立ち去った。たくさんの方々の財産を持っていたからである。／イエスは弟子たちに言われた。『はっきり言うておく。金持ちが天の国に入るのは難しい。重ねて言うが、金持ちが神の国に入るよりもらくだが針の穴を通る方がまだやさしい。』弟子たちはこれを聞いて非常に驚き、『それでは、だれが救われるのだろうか』と言った。イエスは彼らを見て『それは人間にできることではないが、神は何でもできる』と言われた。……(『マタイ伝』第16章16～26)」とあるように、金持ちが天国へいくためには全財産を貧しい人びとに施しをしなければならないという慈善事業・社会事業・社会福祉あるいは社会政策の実施を命令していたのであった。一般の庶民が慈善事業・社会事業・社会福祉を施行しなければならないと

いう根拠的理由はイエスの啓示・命令にあったから、くりかえすならば明確な所得再分配活動というものは新旧聖書にしか規定がなく、その実際はキリスト教社会にしかないのである。

では、金持ちが財を割いて施しをしなかったらどうなるかについて新約聖書ではご念が入っていて貧困者が神の傍に行き、金持ちが業火に焼かれる話が描かれている。「ある金持がいた。彼は紫の衣や細布を着て、毎日贅沢に遊び暮していた。ところが、ラザロという貧乏人が全身出来物で覆われて、この金持の玄関の前に座り、その食卓から落ちるもので飢えを凌ごうと望んでいた。その上、犬が来て彼の出来物をなめていた。この貧乏人が遂に死に、天使たちに連れられてアブラハムのふところに送られた。金持も死んで葬られた。そして黄泉にいて苦しみながら、目をあげると、アブラハムとそのふところにいるラザロとが、遙かに見えた。そこで声をあげて言った。『父、アブラハムよ、私を憐れんでください。ラザロをお遣わしになって、その指先を水で濡らし、私の舌を冷やさせてください。私はこの火炎の中で苦しみもだえています』。アブラハムが言った。『子よ、思い出すがよい。あなたは生前よいものを受け、ラザロの方は悪いものを受けた。しかし今ここでは、彼は慰められ、あなたは苦しみもだえている。そればかりか、私たちとあなたがたとの間には大きな淵が置いてあって、こちらからあなたがたの方へ渡ろうと思っててもできないし、そちらから私たちの方へ越えて来ることもできない』。そこで金持が言った。『父よ、ではお願いします。私の家へラザロを遣わしてください。私に5人の兄弟がいますので、こんな苦しい所へ来ることがないように、彼らに警告していただきたいのです』。アブラハムは言った、『彼らにはモーセと預言者とがいる。それに聞

くがよからう』。金持が言った、『いえいえ、父アブラハムよ、もし死人の中からだれかが兄弟の所へ行ってくれましたら、彼らは悔い改めるでしょう』。アブラハムは言った。『もし彼らがモーセと預言者にとり耳を傾けないなら死人の中から甦ってくる者があっても、彼らはその勧めを聞き入れはしないであろう。（ルカ伝16章19～31）』というようにイエスは金持ちに対しては全財産・全所得を神と同一の存在である弱者・貧しき者に施しをしろと命令するが、弱者や罪深い者には悔い改めているならばこの現世で苦勞したのであるから、施し・所得再分配の負担は小さくても許してもらえらしいことがみられる。

クゥイーンはザアカイの物語をとりあげ、「イエスはエリコに入り、町を通っておられた。そこにザカイアという人がいた。この人は徴税人（同じユダヤ人であるが、征服者ローマの手先となって税をとりたてていたので、ひどく嫌われ差別され、軽蔑されていた）の頭で、金持ちであった。イエスがどんな人か見ようとしたが、背が低かったので、群衆に遮られて見るができなかった。そこで、イエスを見るために、走って先回りし、いちじく桑の木に登った。そこを通り過ぎようとしておられたからである。イエスはその場所に来ると、上を見上げて言われた。『ザアカイ、急いで降りて来なさい。今日は、ぜひあなたの家に泊まりたい。』ザアカイは急いで降りてきて、喜んでイエスを迎えた。これを見た人たちは皆つばやいた。『あの人は罪深い男のところへ行ってお宿をとった。』しかし、ザアカイは立ち上がり、主にいった。『主よ、私は財産の半分を貧しい人々に施します。また、だれかから何かだまし取っていたら、それを4倍にして返します。』イエスは言われた。『今日、救いがこの家を訪れた。この

人もアブラハムの子なのだから。人の子は、失われたものを捜して救うために来たのである。』(『ルカ伝』第10章17～22節)」と、罪深いものも悔いあらためて施しをするならば金持ちのように全財産を救われるという倫理があるが、いずれも聖書の教義にしたがって貧しい者・小さい者に施しをすることはイエス・神に献上することと同じなので、その行為の報いとして最後の審判で神に選ばれて神の国に行くことができる、あるいはこの世で悪を犯していても貧しい者に財産を寄付すれば許されて神の国に行くことができるとされていたので、信者は教会の牧師から信仰の証しとして慈善をすべきだという倫理的生き方が要求・強要されていたのであったが、実際にこの教義や倫理にしたがって慈善、貧困救済活動を愛の行為として実施したのは、神の国を目指すキリスト教徒だけだったという事由は教えの根本をなす聖書にあったからであり、しかもその倫理が社会全体に浸透されて慈善が当然に行われたのもキリスト教社会だけだったのである。

イエス自身が小さい者・弱い者の味方であった別の面を遠藤周作氏が『イエスの生涯』で書いている。「自然はうつくしいが、人間の生活はみじめなこの湖畔(ガリラヤ湖)の村々には、隣人や家族からも見離された病人や不具者がいっぱいいた。祭司たちから蔑まれる収税人や娼婦のような男女もいた。聖書を読むとイエスはほとんど偏愛にひとしい愛情でこれらの人々から見棄てられた者、人びとから軽蔑されている者のそばに近づいている。湖畔の村にはマラリヤの患者もあり、人々は彼らを悪霊に疲れた者と忌み嫌ったが、その患者たちの看病もされている。町や村に近づくことを許されぬライ病人たちは律法によって神の罰を受けた者、不浄な者と見なされていたが(レビ記, 13, 14),

イエスはそのような立法さえ無視して、彼らを助けようとした。人々から馬鹿にされている収税人も弟子に加えられ、人々が軽蔑する娼婦たちも決して拒絶されなかった。/聖書のなかにはあまたイエスと見棄てられたこれらの人間との物語が出てくる。形式は二つあって、一つはイエスが彼らの病気を奇跡によって治されたという所謂『奇跡物語』であり、もう一つは奇跡を行うというよりは彼らのみじめな苦しみを分かち合われた『慰めの物語』である。だが聖書のこの二種類の話のうち、『慰めの物語』の方が、『奇跡物語』よりはるかにリアリティをもっているのはなぜだろう。『奇跡物語』よりも『慰めの物語』のほうがはるかにイエスの姿が生き生きと描かれ、その状況が目に見えるようなのはなぜだろう。(……さらにさらに引用を続けたいのであるが……『イエスの生涯』)」と、いい方が悪いがイエス自身は超一級の魂のソーシャル・ワーカーでもあったことが叙述されているが、このようなイエスの弱い者への救済活動を手本にして行為することこそがイエスへの行為として神の国にえらばれることにつながるということになるのであるから、社会事業(：ソーシャルワーク、社会福祉)の源流はまさに聖書にだけあったのである

3. 西欧においてキリスト教慈善体系はどのように現実化していったか

このように、ユダヤ民族はモーゼの律法から孤児、寡婦、老人、障害者、病人、貧困者に自らの財を割いて施しをせよという命令があり、その報いは神が祝福してくれるという教義にはじまり、新約聖書ではイエスは神の国の論理をつくりあげて神の国は貧しい者・弱い者のためにあり、かれらは現世で苦労したからそのまま神の国へ入ることができるらしいが、金持の

方は神の国へ入ることはできず地獄の業火に焼かれることになるので、この世では持てる財をすべて貧者のために施さなければならないという逆転の論理のなかで、救貧・所得再分配の行為が位置づけられ、金持のみならずともすべての人に神の国へいくための施しをすることを、神の国に富を積むこととして命令されていたので新約聖書においていわゆる社会福祉理論は愛（アガペー）の行為の倫理としても確立されていたということができよう。

ただ、新約聖書およびそこで生身のイエスが教えを説いている間は言葉のうえで、神の国とかわる施しの所得再分配の倫理として定立しているだけであったが、やがてキリスト教がローマの国教となり、じつに大勢の人びとが信徒となり、西欧のすべての人たちがイエスの教えに従って行動するようになると、いいかたがよくないが、信仰は単に聖書のうえの言葉としての教義だけでなく、現実の社会における倫理的規定となって人の生き方に強制力をもつようになっていくのであった。このような隣人・敵を愛せ金持は悪だから貧者にすべてを施せという神の命令にほんとうに従うようになってつくられたのが、西欧中世キリスト教世界だったのである。

これを論理の面からあらためてまとめてみると、貧困者の救済を自らの所得を割いて実施することを神の祝福が得られるからと、世界史上はじめてユダヤ民族に命令したのはモーセであったから、所得再分配としての慈善事業・社会事業はモーセに率いれたユダヤ民族にはじまるのである。このような、救済活動をすれば神の祝福ができるという論理を天国を媒介して精緻化したのがイエスであった。「マタイによる福音書」では、イエスは「心を入れ替えよ。神の国はすぐそこまで近づいている。」という

発言をもって登場しているがイエスはとくに小さい者、弱い者、貧しい者を中心に、すべての人を救済する論理は「神の国」にかかわらせている。キリスト教は端的に言えば人は神の国に入ることによって救済されるという教義を軸に神の国とは何か、どうしたら神の国に行くことができるのかを説きつつ、厳しい生き方が要請（命令）されているのであるが、新約聖書は理論の書ではなく、神の啓示の書なので、直接神の国とは何か語られていないので、描かれているイエスの言動によって推論するしかないことが、かえって神の国を偉大にさせ、命令を厳しくさせている。少しイエスの言葉から神の国と人の行為の規範の関係を瞥見してみよう。「神の国は近づいた」といったあと、まずイエスは「心貧しい人は幸いである。そういう人こそ天国へ入れる」と、近づいている神の国とは貧しい人の救済のためのイエスが創ろうとしている国であることを示唆しているのであるが、「神の国は見られるかたちで来るものではない。『見よ、ここにある』、『あそこにある』などといえない。神の国はあなたがたの只中にある。」といているのは、E. ルナンは「真の神の王国、柔和な者と心貧しき者の王国を建設すること」であり、それは「心の革命」による「精神の自由の王国」という意味でもあるとして、イエスは神の国の建設に参加する者は徹底して利己主義を捨てなければならないとして、「あなたの右の頬を打つ者には、もう一方の頬も向けなさい。」とか、「もし右の目があなたをつまずかせるなら、えぐりだして捨ててしまいなさい。」「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。」「人を裁くな。そうすれば、あなたも裁かれることがない……。赦しなさい。そうすれば、あなた方も赦される。」「あなたがたの父が憐み深いように、あなたがたも憐み深

い者となりなさい。」「受けるよりは与える方が幸いである。」「だれでも高ぶる者は低くされ、へりくだる者は高められる。」といった極端な革命的倫理に従うならば、神の国の建設に参加することが許されると説明している。ルナンはイエスのたとえ話をひいて、「神の国は、ある人が畑にまいた一粒のカラシナの種のようなものだ。その種は、ほかのどんな種よりも小さいが、畑にまかれたあと、ぐんぐん育て、ほかのどんな野菜より大きくなり、やがて、鳥がその枝に巣を作るほどになった。また、神の国は、ある女がパンを焼くときに使ったパン種のようなものだ。その女は数十人分の小麦粉にごくわずかなパン種を混ぜただけだが、練り粉全体が発酵して大きくふくらんだ。」といったのについて、「一連の譬え話は、ときどき意味を取りにくいきらいがあるが、どれも、大改革で突然やってきて人は愕然となること、最初は悪と見分けがつきにくいこと、それが必ずやってくることを、はっきり示すために用いられた。」というような解説もしている。

しかし、「神の国」についてのもっとも重大な意義は、神の国は貧しい者・弱い者のためのものであり、ルナンは、「人の間で貴ばれるものは、神の前で憎まれる。神の国を建てる者は、心貧しき者である。金持ちでも、学者でも、祭司でもない。それは女性、庶民、へりくだる者・幼児である。メシアがかかげる大きなしるしは「心貧しき人々に告げる良き知らせ」だ。ここにイエスの牧歌的なやさしさがよく表れている。階級が逆転し、もったいぶった者が卑しめられるような社会革命、それが彼の夢である。」といったように、神の国は現世と逆転しているのである。だから、イエスは富める者・強い者には呪詛をくりかえしている。「あなたがた富んでいる人たちは災いだ。慰めを受

けてしまっているから。あなたがた今満腹している人たちは災いだ。飢えるようになるから。」といい、「金持ちが神の国に入るのは難かしい。……金持ちが神の国に入るよりもらくだが針の穴を通る方がまだやさしい」と富裕者を自己の教えからはねつけ、神の国に入りたければ全財産を売りはらって貧しい人を救済しろといい、それをしないと現世で悦楽にふけていた金持ちは地獄に落ちて業火に焼かれてしまうこと話が語られ、同時にその金持ちが救済しなかった貧しい者の方は神の国へいき、立場が逆転している様子がつけてくえられ、金持ちは神の国へ入ることを希求するもイエスに冷くことわるのである。では金持ちが神の国へ入るためにはどうしたらよいか、イエスは持てる財をすべて貧しい者への施しにつかってしまえという示唆をすることにはじまって、自分の持っている財を貧しい者・弱い者・小さい者に施して救済せよという命令をし、施しをすることはやがて神の国へ行くことができるようにするための神の国へ富を積むことだとして「あなたがたは地上に財産を蓄えてはならない。この世の財産は、虫が食ったりさびついたりするし、泥棒が戸や壁を破って盗み出したりする。だから、財産は天に蓄えなさい。そこならば虫も食わず、さびもつかず、泥棒が押し入って盗むこともない。人はどうしても、財産のあるところに心を向けるものなのだ。」といい、つづけて人は二人の主人に使えることができないので神か金のどちらかを選べとし、金持でいると神の国へは入れないので金は天国へ積みと要求をし、貧しい者への施しをくりかえし命令しているのであった。しかし、圧巻はなんといっても最後の審判であろう。先に長く引用してしまっているので、くりかえさないが、天国へ入れるか地獄へ落とされるかをイエスが選別する基準は小さ

い者・弱い者・貧しい者をほんの少しでも助けた人は天国へ、そうした小さな者を見捨てた人は地獄へ落とされるという描写であり、驚くべきことに人が助けたり助けなかった小さい者は神自身であり、神は貧者・弱者の視点から明確に人の善行をみていたのであったから、キリスト教徒ならだれしも神の国へ入るために神の命令に従って小さい者・弱い者・貧しい者に施しを善行として実施するようになるのは当然だったといえよう。キリスト教国家ではキリスト教慈善や社会事業・社会政策は神の命令に従って実施しているということになるのである。

ところで、神の国へ行くために貧しい者への施しをせよという命令が、西欧諸国に定着していったかをみていくならば、言葉は違うが、神と貧しい者・弱い者とが同じであるから神に祈ることと同じものとして慈善・救済活動をせよというキリスト教倫理は、通常の日本人にはよく解らない事柄なので、中世ヨーロッパ史の権威である阿部勤也氏がクゥイーンとも同じ聖書の箇所を解明されているので引用させていただくことにする。「キリスト教はパレスチナで成立したとき、すでに当時のユダヤ社会における贈与慣行と深くかかわっていました。たとえばルカ伝第14章12節から14節にかけて、次のような言葉があります。『またイエスは自分を招いた人に言われた。午餐または晩餐の席を設ける場合には友人、兄弟、親族、金持ちの隣り人などは呼ばぬがよい。おそらくは彼らもあなたを招き返し、それであなたは返礼を受けることになるから、むしろ宴会を催す場合には貧乏人、不具者、足なえ、盲人などを招くがよい。そうすれば彼らは返礼ができないから、あなたはさいわいになるだろう。』これは明らかに当時の贈与慣行を前提にしながら、その原理をとりこんでイエスの彼岸思想を理解させようとしたも

のとみることができます。つまり宴会に呼ぶのも贈与であり、贈与に関してお返しがかかるのが当然のこととなっています。盲人や貧乏人に贈り物（招待）をした場合、お返しはこの世では貰えませんが、贈った人の善行として天国でお返しがあると説かれ、イエスは贈与慣行を用いて彼岸への準備を説明しているからです。』と、一般人が貧困者・障害者に贈与をすること、施しをすること、所得再分配することはのち神によって報いられという倫理によって慈善が行われていたという日本国民にも理解できる解明をされていたのであるが、さらにこの倫理がキリスト教世界に広がり深みをみせていき、慈善事業が本格化していくとされ、「かつては多くの財を散ずることが富者、上位者の条件でしたが、今や財を散ずる方向はもっぱら教会や修道院あるいは貧民への喜捨に向けられるようになります。かつて首長は臣下を集めて大盤振る舞いをして、宴会を開き御馳走することによって人的紐帯を結び、首長としての地位を確保していたのですが、いまや教会や修道院の建設に材を寄進し、天を摩する大伽藍というシンボルを通して、神との贈与関係によって抜きん出た地位を保障された者という権威を確保してゆくことになります。国王や貴族が教会に寄進するのは神の栄光と自分の霊の救いのためですが、多額の寄進者にはそれだけの恩寵が与えられることになり、それによって一般人から抜きん出た地位を確保できるようになるのです。……11世紀における富者は、モノを配る代わりに大聖堂を建立し、その行為によって社会的尊敬を集めたのです。このような筋書きは、教会を通しての彼岸における救いの保証というキリスト教的彼岸信仰によって、はじめて有効になるわけですから、贈与関係の転換に当たって、教会は絶大な役割を果たしたことになります。以後15、6

世紀にいたるまで、ヨーロッパ中世社会はキリスト教世界としての実態を整えてゆくことになります。他方で、商業活動を通して大量の財貨を集め、従来の贈与慣行からみれば恥ずべき行為をしているという後ろめたさは、教会への寄進によって相殺され、人びとは安んじて商業活動に専念できるようになり、こうして、いわゆる中世都市文化の聖と俗との両極を結ぶ特異な構造が形成されてゆくことになったのです。」と、支配者階層や富裕な商人階層の寄附・贈与の慣行が、イエスのいう「あなたがたは地上に富を積んではならない」という命令に従い、教会・修道院を通じて「富は天国に積」むように変化していった事情を解明されているのであるが、その例として「このようにみえてくると、メンデル家3兄弟による寄進、特に『12人兄弟の館』がつくった事情も明らかになってくるでしょう。メンデル家はニュルンベルクではおしもおされもしない豊かな家柄でした。しかしながら、ただ豊かであるだけでは社会的尊敬をうけることはできないのです。事実いかに豊かであっても2人は衣服規制令にひっかかって罰をうけています。……富者であり、かつ人々の尊敬を得るためには『散財』をしなければならないのです。キリスト教倫理の普及によって、その散財は喜捨という形に変形させられていますから、彼らは養老院や修道院を建立して『散財』し、その名を高めたのです。『中世の窓から』」、というように、旧約聖書から新約聖書にいたるまで人が愛をもって正しく生きて天国に行くためには良いことをすること、よいことをすることは小さ者・弱者を助けることという教義に貫かれているので、権力をもつ支配者も、財力をもつ富者も教会・修道院あるいはいまでいう福祉施設に寄進という散財・蕩尽をしたのであったが、こうした上層階層が蕩尽した理由の一つ

にキリスト教の平等思想があったこともつけ加えておかなければならない。

イエスはもう一方では現世で大きな財をもつことをいさめていたのである。さらに、さきにもあげたマタイ伝の『金持ちが天の国に入るのは難しい。重ねていうが、金持ちが神の国に入るよりもらくだが針の穴を通る方がまだやさしい』という人口に膾炙されているイエスの言葉をよく知っている国王も貴族も富者もイエスの言葉に従い蕩尽の喜捨をしたに相違ないが、こうした行為が常態化していたからこそキリスト教世界にだけ、貧困救済、弱者保護の活動・救済施策・再分配政策をつくっていく動向を決定していたといえよう。

また、クウィーンに戻ると、古代ローマにおいて3世紀ころまでは弾圧されながら結束した信者同士の間で貧困者の救済が実施されていたものが、聖書の教義どおり現実でも教会・信者による貧困者や障害者等への救済活動が盛んになっていくのは、キリスト教を国教にしたコンスタンティヌス大帝の時期（4世紀）からであるとし、宗教指導者は施しの教義を中心において信者にも貧困救済を訴えたのに応えて、信者が募金をしたり自ら貧者に衣服を提供する行為が盛んになっていくのであるが、教会が10分の1税を得られるようになると概してその4分の1を慈善に使うようになったことと、寄進の額が大きくなったことが加わって、聖書でいわれている孤児・寡婦・老人・病人・障害者・貧困者や巡礼者などを、教会の内部につくった救貧院などにおいて施設保護をするようになり、また6世紀ころから修道院が設立されるようになると純血・服従・清貧という厳格な原則のもと、神への奉仕とキリスト教世界の拡大に努めつつ、とくに貧者と病人に積極的な慈善活動が実施されるようになっていき、ヨーロッパ中世

の慈善が確立されていくとしながら、クゥイーンは中世の慈善、あるいは博愛を担ったのは教会と修道院だけでなく両者の内部に設立された救貧院が大きな役割を果たしていたことを詳細に述べている。

そして、それは「神および栄光ある聖母の名誉のために国王・諸侯・貴婦人・宗教関係の人たち・一般社会の人々等が設立した救貧院はその創立者の魂を救済し、その徳をたたえるものである。これら創立者は救貧院建設のために多大の財産を寄付し、かつまたその土地および家屋も寄付した。これによって男女の老人・ライ患者・精神病者・幼児のある貧しい婦人その他の貧民を収容して、これを救済し、養育し、また休養させたものである。……近代の研究者の驚くことは、これらの施設が極めて多数で、中世ヨーロッパのいたるところに散在していたことである。宗教改革当時（1534年）、イングランドのみで450以上の救貧院があったと概算され、ヨーク市だけでも14院はあったのである。……これらは宗教上の施設で医療施設ではない。治療よりもむしろ保護のためのものである。すなわち可能な場合は身体の救済であったが、それよりも勝れた目的は魂の休養のためのものである。当事者は多種多様の宗教的儀式により品性を高め、かつ陶冶した。彼らは身の衰えるにつれて、魂を強め、来世に備えようと努めた。救貧院生活では技術や科学よりも、むしろ信仰と愛とが卓越した特色であった。」としながら、それらの「救貧院での日常生活は本質上宗教的なものであった。職員（通常牧師・修道士が勤めた）も、在院者も聖餐に列席し、祈祷時を守らなければならなかった、……靈魂の保護に重きを置いた事実は、必ずしも肉体の保護を等閑視したことを意味したのではなかった。……これら救貧院を維持する費用は寄付金、遺言によ

る寄贈金品、慈善市、入院料、任意および強制の義捐金及び巡礼者の寄付によって支弁された。」というほど、信仰的救済が大規模になされていたことを叙述している。

その貧困救済の構造は先にみた阿部勤也氏の解明どおりで、国王以下上級富裕層は天に富を積むため現世で大きな喜捨して名を高めつつ貧困救済をし、また一般庶民は折々に相応の寄付をして罪を悔い改めながらやはり神の国を求め、その財源を使って牧師・修道士たちは収容した貧困者等を保護するとともに彼らも天国に行けるように徹底して祈祷・宗教的儀礼に参加させることによって魂の浄化を図るという、キリスト教的理念による上下全階層がすべて神の国に向かって大々的な救済活動を実施していたというものであった。

クゥイーンは主としてイギリスを中心に慈善のあり方を考察しているので、のちエリザベス救貧法によって各教区に公的につくられる救貧院の前身に焦点があたり、ほとんど修道院の活動触れていないのであるが、大陸の救済活動は主として修道院および教会が直接担っていた。ヨーロッパ中世における教会や修道院の牧師や修道士・修道女はほとんど良家の出身で構成されており、とくに禁欲的で神に仕えることと勤労は同じ意味とする修道士と修道女は極めて勤勉に農業や手工業に従事して生産をあげただけでなく、さらに住民に産業技術を指導したり、施設には人が集まるので商人に市場をつくらせたり、自らは積極的悔恨をしたり、あるいは大きな土地の寄進を受けたりしたので大地主となるなど、地域の産業・経済振興の中心・原動力になっていったうえ、信者からの莫大な寄進を合わせもち、ときとしては領主より金持ちになったりしたため、キリスト教の教義や理念からしても当然大規模な慈善活動・貧困救

済をしなければならないという宗教的義務を負うことになり、中世の慈善の中心的存在になっていったのである。つまり、中世の教会や修道院とは信者・住民の勤勉を基盤にして、地域の産業や経済を牽引して生産を拡大させて、全住民の生活の安定をはかりながら、自らは余分な消費を禁欲させられていたので、富が蓄積されるとともに地域共通の設備（社会資本）も整えられたので、所得再分配施策としての慈善活動が大規模にできるようになっていき、富裕者を嫌い貧困者を愛して平等を求めるキリスト教文化の理念を現実化した体制をつくっていたのであった。阿部勤也氏は「荘園の中で最大の規模と最も合理的な経営を誇っていたのは、修道院領であった。それは聖と俗とが緊張関係にあった西欧中世社会の特性を表している。」といわれているほどの総合的な活動をしていたのであり、ここにも生産向上による領民の生活安定と所得再分配とが組み合わされた福祉社会の源流が存在したのであるが、日本の中世には修道院というものが存在しなかったため、日本の理論家にもよく理解ができないものであったためか、西欧中世の修道院がいわゆる福祉社会の牽引車であったことを論述する理論は阿部謹也氏の著述以外ないことをつけ加えておきたい。

日本の社会福祉の理論家で修道院こそが神への奉仕としての仕事に励むとともに、聖書にでてくる孤児・寡婦・老人・障害者・病人・貧者・巡礼者などの救済・処遇をはじめとして、庶民の生き方や仕事の指導、地域の産業指導や金融業まがいのことまでして利益・富を増大させ庶民の生活を保障にまわすなど総合施策のセンターであって、社会福祉あるいは福祉社会の源流の主要な一つであったことが理解できないので、だれ一人修道院に触れていない。キリスト教の教会や修道院の活動は日本の古代・中世

の宗教活動とは全く異なっていたことは、阿部勤也氏だけが明確化されている。「古代社会において有力者とは、自己の富を蕩尽し、人々にパンを与え、サーカスを見物させ、貧民に施すことのできる人々でした。ところがキリスト教の浸透とともにマタイ伝の富の所有を否定する姿勢が正面に出てきます。この段階で、すでに古代末期に、教会が国家の社会福祉事業を肩代わりするようになるのですが、それはM. モーの研究によると主として助祭制度という制度を通して行われていたようです。すでに3世紀中頃から助祭制度は生まれていたのですが、第20代教皇ファビアヌス（在位236～250）の下でローマは7つの地域に分けられ、それぞれの貧民の世話をする助祭が置かれました。助祭の仕事は喜捨を集め、貧民に配ることであって、この制度は4世紀末から5世紀には確立していました。」とまず教会が慈善、ソーシャルワークの源流であることを日本のすべての理論家より的確に突きとめられてから、その後教会は貧民を登録させて庇護し救済するようになることを述べられ、「この頃の貧しき者は、貧しさゆえに称賛されながらも人びとを畏怖させるような荒々しい面をもっていたといわれています。6～7世紀の司教の支配構造を維持していたのは、司教の社会救済機能であって、巡礼や病人、孤児への給養施設を維持することになったようです。なぜならキリスト教の下においても人びとの意識の中では、司教は古代的な有力者として、当然貧民に財貨を配る義務があると考えられていたからです。司教はそれに答えようとしたのですが、無限にふえつづける貧民を前にして、十分に救済措置を講ずることができなくなったため、貧者一般を矮小化して示す象徴的存在として貧民登録が考えられたのです。古代のように、パンとサーカスという形で、大

量の貧民に食と遊びを与えることができなくなりますから、少数の貧民を象徴的に優遇してかろうじて古代的有力者としての面目を保ったのです。彼らは『司教の善行の生ける実例となり……一種のサクラとして、救済活動を称賛の拍手によってつつむことを仕事としていた人』といわれています。」と、非常に特異なキリスト教的貧民救済が成立していた事情を解明されるとともに、教会による古代的救済方法が時代とともに空洞化・欺瞞化していたことも明らかにされながら、「貧民登録は9世紀頃には衰退し、それに代わって修道院が、貧民救済の主たる担い手として登場します。修道士は自ら進んでキリストの貧民になったのであり、したがってやむをえず貧民の立場にあるものに手をさしのべ、できる限り与える義務を負っていると考えられていました。貧民の存在は私たちの考えているような不当なもの、あるいはありうべからざるものではなく、神の配慮の結果と考えられていたのです。『神は万民を富める者としてつくることもできたが、貧民が存在することを望んだ。富める者が自らの富をあがなう機会をもつためである。』と語られていました。現代なら結果はともかくとして、貧民の存在そのものを根絶する方向で貧民救済が考えられるでしょうが、中世にはそのような考え方自体存在しなかったのです。……修道院の貧民救済も、修道院が農業経済の発展のうで、大荘園領主となっていく頃に多くの寄進をうけて、豊かな富を蓄積したために、富者の義務として浮かび上がってきた問題だったのです。」という史的経過において貧困救済がなぜキリスト教世界にしか存在しなかったという理由を独自の宗教的実践構造をもっていたからであるという事情の解明をされ、幾多の修道院では貧困の種類ごとそれぞれに救済の方式・儀礼があったことを叙

述されながら、「このような例をみると、中世都市における救貧院や孤児院、養老院でも、貧者そのものが問題だったのではなく、寄進者（創立者）の霊の救済のための手段として、シンボリックな意味をもつものとして少数の貧民が選ばれていたのであって、それは貧民のなかにキリストをみるという思想によって支えられていたといえます。……中世の人びとはたとえどれ程大きな財産を築きあげようとも、それに満足することはできませんでした。より高いものを目指していたのであって、それがキリスト教の教義のもとで気前のよい蕩尽として孤児院や養老院、救貧院の設立に向けられたのです。（『甦える中世ヨーロッパ』）」という結語をされているのであるが、このような支配階層におけるキリスト教徒的な蕩尽行為こそそのち身分の高い人たちのモラルであるノーブレスオブリージュの原型であるといえようし（こうしたモラルは日本には全く存在せず、キリスト教世界だけの伝統になっている）、またキリスト教世界の一般の信者たちは自分のどんな境遇も神の配慮の結果として受け入れながら、教義に従っていかにして神の国にいくことができるかをそれぞれが分に応じて実践した宗教的行為が、のちの福祉社会につながっていく慈善・博愛活動であったとみてよいであろう。それは全キリスト教徒が救済をする側と救済される側のどちらかとしてさまざまな形でかかわった総体だったので、キリスト教の教議の本質がわからない日本の理論家たちが慈善という活動を否定的にしか評価していないのとは反対に、それは西欧全体を覆うほどの大規模な宗教活動だったのであった。

こうして西欧中世の時代は一方で教会・修道院（救貧院）を中心にして富者から一般民衆にいたるまで、それぞれの分に依拠して寄附をすることを基盤にして所得再分配をして聖書のいう

貧しい者・弱者を救済する体系をつくったのであったが、西欧中世はもう一方で自治都市において市民が連帯をして相互扶助という特徴ある民衆の生活保障体系をつくっていたこともみていかなければならないのである。

4. 生存権保障政策・所得再分配施策のもう一つの源流としての中世都市について

西欧中世におけるキリスト教徒による慈善活動は大規模で、阿部勤也氏の著作からの少々の引用させていただきただけでは、当時の現実と理念のほんの一部をかすった程度にしかないのであるが、日本にはなかった貧困救済あるいは所得再分配といった活動がキリスト教徒にしか行われなかった事情だけはみえてきたことはたしかであるとして、教会および修道院の活動の考察から少し目をずらすと、同じ西欧中世にはこれもまた日本人にはわからない自治都市というものがあり、そこにも福祉社会あるいは生存権保障の源流になる機能をもった社会が存在していたのである。

マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、宗教革命家カルヴァンがジュネーヴで絶対権力者として神聖政治を敷き、信者に徹底的な勤勉と世俗内禁欲（世俗外禁欲は修道院である）とを強制した結果、信者のところには富が蓄積されることになり、その富が資本の本源的蓄積として機能し、勤勉な職業活動と統合して資本主義が発生・成立したとし、キリスト教・プロテスタントの勤勉と禁欲という倫理が資本主義を創ったとする論理を展開して著名であるが、そのマックス・ウェーバーは西欧だけがギリシア・ローマ・ユダヤを源流とする普遍的意義と妥当性（：合理主義）をもつ文化現象が自然科学と社会科学を形成させ、また独自の自治都市を発展

させて自由・平等・連帯思想を創りあげ、法・国家においては民主主義を確立させ、芸術の分野までも絵画の遠近法、音楽においては和声法を編み出しているという理論を多面的に展開して、現代世界のすべての面を席捲しているようにみえるものの、西欧キリスト教社会と文化そのものは他の世界とはまったく異質であるとし、その違いの根本はキリスト教と自治都市にしている。（山之内靖『マックス・ウェーバー入門』など）そこで、社会福祉・生存権保障の視点からキリスト教慈善についてはみてきたので、もう一方の日本の社会福祉の理論家がほとんど触れない西欧の都市について、とくに相互扶助という社会保障の源流となる連帯行為がつけられていたかをみていかなければならないであろう。

まず、ヨーロッパの中世になぜ自治都市が成立したのかということからみていくなれば、10世紀頃から商業が発達していくのに応じて商人・職人たちが集まって市場をつくる活動からはじまって、（修道院には大勢の人が集まるので、そこに市場をつくるよう修道僧が指導したところもあったという）そこに重税を課そうとする封建領主に対抗・闘争して自治を獲得していき、やがて城壁をめぐるして都市をつくり、そのなかに商人・職人が集結をして経済活動を効率化しながら、外部からの封建領主の干渉にたいしてはときには武力を使って戦闘をしつつ自治を守るという形態の都市をつくったのであった。このように都市民は封建領主から自治を守るために対外的には闘争・戦闘をするので、内部ではなによりも自治を守るための団結をし、内部競争になる経済活動を調整しつつ仲間の保護もするという連帯行為もして、城壁内部では平等な資格をもち特定の支配者はおらず、全員が家族の枠を超えた自律のなかで生活

をする自治意識をもった市民が生まれ、自ら連帯倫理のもとすべての市民の生命・財産の安全と生活の安定を相互に図るようになっていったのである。増田四郎氏は「都市生活は当然のこととして市当局は、上下水道はもちろんのこと、各種の共同施設をつくり、その利用については規制を加えなければならず、これを利用する市民の側も、また当然のこととして、諸規則に忠実に従う義務を負うことになる。そうしなければ生活の秩序が維持されない。この考え方がやがて貧民・寡婦・孤児への配慮、養老院や職業教育施設、さらに砂場や公園から市場広場にいたるまで、すべて公共のものとして活用し、これを『自分たちのもの』として大切にす基本的市民精神を生みだした（『都市』）」と、市民の公共道徳が確立されていく一環に貧困救済があったことを示され、さらに「都市というものは封建諸侯への反抗、封建的意識の否定ということを通じて新しく平等の立場でつくられた誓約的団体的な結合だったといえるわけで……市民の権利即ち都市法ということにかかわって……都市は農村と全く違ったデモクラシーの原理に立つ法律および市政の運営を自分らの団体的行動によって得たものである。であるからそこに育成されてくる市民の精神または団体意識というものは自衛と自助、セルフ・ヘルプの精神に基づくものであり、誰にも頼らない平等の立場に立つものが一緒になって權益の確保に努力する。それからそこに公共の世界を全体としてよりよく高めていこうという精神、つまり他の町に負けないように繁栄し、みんなが他の町に負けないような生活を維持しようと努力する精神がでてくるわけで、その最も良い例は、何十年も、ときには何百年以上もかかってどこの町にも劣らない教会をたてる。あるいはラートハウス（：市庁舎）の建物はどこにも負けない

というふうに努力する。道路を直す、あるいは下水道を施設する。つまり自分の町を生活と直結しながら他より優れたものにしようという考え方、その考え方が同時に公共世界というものを小規模ではあるが、一つの具体的な社会政策の行われる場であるということに変わってくるわけである。だからフランドルの地方などでは、非常に早くから貧民救済あるいは失業者の保護というふうな事業に、いまからいえば原理的に非常に発達した施策が採用せられている。（『地域の思想』）」と、中世自治都市という公共的社会のなかでの自立した市民によって貧困救済などの諸施策が発現・策定されてきたことを解明されているのであるが、自治都市という公共性をもつ共同体的社会や市民は西欧にしかあり得なかったことと、キリスト教の教義に従った教徒が教会や修道院に寄附・ボランティアをもって参加して、都市や教区の内部の貧窮や苦難する同胞を救済する活動をしていたのは、やはり公共的に貧困救済をする国となっていくのは西欧にしかないということになろう。このような西欧中世の自治都市においてこそ、民主政治、共同体的社会、調整的、活況的経済活動の根源とともに貧困救済が同時に発達していくことがみられるといえよう。

なぜ西欧にしか都市という共同体的社会が存在しないのかということについて、阿部勤也氏は日本には世間しかなく西欧のような社会は存在しないという論理の中で、西欧ではキリスト教の教義が介在したことにより共同体的社会が成立することを的確に解明をされている。「まず遡って個人の成立事情を把握しておかなければならない。西欧で個人が生まれたのは12世紀といわれ、……どういうわけか日本の西洋史学界ではほとんど無視されている……ヨーロッパ史のなかでもっとも重要な事件である1215

年にカソリックのラテラノ公会議で信徒に告解を義務づけた」ところに由来するといわれている。もともとカトリック教会には罪の目録がつくられていて（例えば、殺人や傷害、喧嘩、口論等および性的関係が罪の大部分を占めていた）、そうした罪を犯した者は初期には一生に一度だけではあるものの公衆の面前で罪を告白し（告解と同じ意味）、6世紀ころからさまざまなかたちで現れる贖罪議定書に即して司祭によって何が罪となるか明らかにされ、巡礼やガレー船に乗るなどの償いを課されていたのであるが、ラテラノ公会議からはすべての信者に最低でも年一回は司祭に秘密の告解をすることが義務付けられ、司祭に贖罪されるようになったことが、人々が司祭の告解を通じて（教会に公的立場からの禁令は個人の私的領域への介入だったので、禁令への応答は神と直接対峙する自己批判となるので）自分で自分の罪や行為を自己規範を作って裁かなければならないから、個人の行為に対する責任を公的に問う結果になるとともに、自らの内面をはじめてみることになる個人の確立につながっていく。さらに公衆の面前において俗世界で犯した罪を告解し、聖領域の教会の司祭に贖罪を課されるという聖と俗とが別に分かれながら同一の世界に共存していたものが、秘密裏に個々人が告会をする場合は自分が自分の罪をさばくので、聖なるものは教会や司祭という外部にあるのではなく、自己規範をもつ個々人の内部に分配されているということになるから、この聖性の内面化という事象が人格の形成、あるいは個人に尊厳の確立ということにつながっていったといわれている。このような神を内面化して確立した個人意識をもつ者同士が構成する集団内部には自発的に神を背負う関係が倫理をつくり、その人間集団が連帯意識をもって成り立っていたのが自治

都市の市民となったことが重層化されて、他の世界にはない個人内部に神を内在化させているキリスト教徒が基盤になった社会ができていったと論理を要約してよいであろうから、日本人には都市の実情や政策はほとんどわかるわけではないのである。

阿部勤也氏は、こうしてキリスト教会における告解を契機に個人（Indeividual）が確立したことがどう社会の成立につながるかという論理はあまり詳しく説明されていないのであるが、個人の受け皿としては都市のギルドや兄弟団の存在があったとされる。『ヨーロッパをみる視角』によるならば、1215年に告解が義務化されて、人が自己の内面を見るようになったことが個人の確立となり、さらに職業世襲制の農村と違って都市とは確立した個人が自らの意志を持って職業を選択できる場であったから、個人が自己決定した職業は自治を護るという共通の目標をもって周辺の封建領主と対抗・闘争をして諸権利を獲得するために全員が結束していた都市という場にあったから、そこへの主体的な参加を意味することであり、また都市では同業者が利益を共有し独占するため団結・連帯するギルド等にはやはり積極的に介入することを意味したので、そこに全体の意思決定に個人が自覚的にかかわるということになり、さらに同じころ都市の富裕商人が、さきにみたようなキリスト教の倫理に即して教会や修道院を通じて財産を寄進したり、老人ホームや病院などを設立したりする贈与慣行が行われたりしていくという、個人の確立・都市的社会の成立・キリスト教慈善の形成という三者が重層化して全体的に意思決定された目標（終局は神の国に行くこと）に向かって成員同士が相互に強固な結びつきをして協働し、結束して相互の生活を支え合いながら、諸個人はつねに責任をもって意識的

にも行為的にも全体とかかわって、全員が全員のための目標を達成するという諸個人間に連帯と誓約をもつ社会が成立しているという理論が提起されていたのであるが、貧困救済・相互扶助の具体的な存在は、このような都市全体のなかよりギルドなどの内部集団において、顔と顔がわかる間柄において扶助し合うことを基礎にしていたというのである。

都市の内部の組織の代表的なものはギルドであるが、同業組合として外部から組合員の利益を独占的に守り、組合内部ではできるだけ公正に利益を分け合い、また生活窮乏者・貧困者がでてきても緊密な連帯によって共同分担された支援が行われ、また火事や偶発的事故あるいは組合員およびその親族の死亡等があったとき、その負担は一家族にかかるものでなく、すべての組合員が分担したり、共同拠出金保管箱を作って老齢や労働不能になった組合員や組合員の未亡人にはそこから毎週生活費を支給するなどという相互扶助が実施されていたり、さらに都市内部の救貧院に裕福な市民から大きな寄進が寄せられて大規模に改築・増築されたり、また院外救助まで実施されるようになったり、西欧中世都市の市民が自律的に実施していた相互扶助・博愛事業は多彩で、かなり大規模なものだったのである。

こうした状況について、阿部謹也氏は、「すでに12、3世紀ごろから養老院や捨て子養育院ができていた。ひとつの町にたいして1、2カ所はあり、大都市になるとその数はもっと多い。」といわれたり、「都市共同体が設置した孤児院や病院、養老院などは、わが国の中世社会には対応するものを見いだすことができないほど制度として整っている。同業組合が管理した健康保険や年金制度も、近代の保険・年金制度の起源といえるものだが、のち都市行政がそれ

らを管理するようになる。公共福祉施設の整備という点では、確かに中世都市は近代都市の先駆けなのである。しかし、中世都市がこのような公共福祉施設を整備したのは近代的な社会福祉の精神に基づいてのことではなかった。……施設はみな市民の寄進によって生まれたのであるが、寄進者は自分の霊の救いのために、このような施設を寄進し、後に都市がそれらを市営の施設として管理することになったのである。（貧民に施すことはあの世での救いを確かなものにする大きな功德があったから、富める者は競って貧民に喜捨し、おのが魂の救済のために用意した。）こうして一見したところ世俗的な性格が強いかにみえる都市も、キリスト教会と深い関係を結んでおり、その点でまさに中世封建社会の一環としての性格を強くもっていたのである。（『ヨーロッパからの視点』、『逆光のなかの中世』）」という考察をされている。

さらに、中世におけるこのような慈善事業・相互扶助・博愛事業といった活動は国王や領主によって進められただけのものでなく、かれら支配者に対抗していた都市の市民・キリスト教徒が新約聖書の教義に即して自発的に実施したものであるとともに、都市に自立した市民が存在していたことにも注意しなければならないであろう。このような行為が社会的なものなのであるが、阿部勤也氏は日本には西欧のキリスト教徒のように神と対峙して神を内面化させた個人の確立という行為がなかったのでいまだに社会の成立がなく、存在するのは世間という全体をみない個的存在が、定款をもたないままあいまいに集団としてあるだけという論理も展開されているのである。だから西欧中世のように自立した個人が神の啓示に従って貧者を救済するという連帯の伝統をもつ共同体的社会がないから、日本には家族以外の他人を救済するという

慣習が成立せず、日本の社会福祉や社会政策の理論まで国が実施せざるを得ない政策とか、国に運動して実施させる政策とかいう国任せの論理しかつくってこなかったが、その国家は国民を弾圧するだけの組織であった。

国家原理とは増田四郎氏によれば、「東洋の場合は家中心の考え方、または同族団体とかによって象徴される考え方である……ところがヨーロッパの場合には家ではなく……ギリシア、ローマ以来育まれてきた市民、つまり都市の原理が国家の原理になっている。即ち日本人にとって、国家とちがった別の社会という考え方がなくて、国家と個人を律する原理はいつも家父長的な支配、あるいは家や同族のモラルというものを極端に国家の面まで押し上げたものなのであって、本来平等なものが一緒になって国家をつくっていくというヨーロッパ流の考え方が希薄である。ところがヨーロッパの場合には、国家というものは近代になって出てきた一つの歴史的形成体で、それ以前に中世の都市もあれば古代の都市もある。そこで行われている集団の生活は社会なので、その担い手が市民である。国家はむしろその都市のなかに形成されていたいろいろの原理、例えば租税とか軍隊の制度、あるいは役人の制度、選挙制度、議会制度という風な諸制度を都市から受けとって国家的な規模に拡張ただけのものに他ならない。したがってヨーロッパの場合には国家が自明のこととして考えられるわけにはいかないものであって、いつでも社会と国家、市民と国家が対立して考えられるというか、とにかく次元の違ったものとして考えられる前提が存在している。」といわれるように、貧困救済・相互扶助は共同体的社会や市民が自律的に担うべきものであるから、単に国家・政府に貧困救済や社会的施策をゆだねるという理論をつくってはならなかつ

たのである。

このように、弱き者、貧しき者を厚遇すべきであり、金持は災いなので全財産をなげうってはじめて救いが得られるという神の国の論理にはじまったキリスト教倫理の現実的展開は実際的な貧困救済の施策へと変り、ほんとうに富者や権力者が財産を蕩尽すること教会・修道院による大規模な救済事業が確立していったのと並行して、教会で告解することによって確立した個人が市民社会をつくっていくなかで共同体的相互扶助をつくりあげるという自律的努力の成果とが重層した結果、強権的国家権力とも対抗でき、全員の生活を守り、ともに生活の質を向上させるような、いわゆる福祉社会（あるいは福祉国家）をつくっていることは、日本人には理解を絶する事柄であるが、生存権保障という政策を考えていくためには、その実現は絶望的であっても、せめてこのような歴史的事情だけは認識しておくべきであろう。さもないと単に西欧諸国の政策の表面をなぞるだけの理論になってしまうであろうからである。

（現にアメリカ占領軍の指導でようやく築きあげられてきた日本の社会保障体系および社会福祉体制を、国民は国任せにしていた結果、担当の省庁がまったく不手際な運営をして、もっとも必要な時期が来ているのに大破綻をきたしているのはこの証左といえる。：いずれ別稿で詳論したい）

5. 西欧福祉国家の論理と不明な日本の失敗

さて、マックス・ウェーバーが分析したように、信者に勤勉と禁欲を強制したカルヴィンの神聖政治が近代資本主義を生んだり、神が創造した自然がどのような秩序をもっているかを観察する学が自然科学の発達となったりしたように、阿部勤也氏がいうように富者が自分の魂が

神の国へ入れることを求めて財を寄附し設立した公共福祉的施設が近代の社会政策の形成につながっているという中世から近代を生みだす、キリスト教の役割を、深く明確化したうえで、日本の第2次世界大戦後になってからアメリカ占領軍が社会変革のために、もちこんできた民主主義、個人主義とともに人権の保障という概念の根底に、キリスト教の理念が凝縮されていたことを解明していかなければならなかったのであるが、この大課題は次にまわすことにしてここでは一応本質から離れて現象的にみれば、日本の政府が国民の生存権を保障する諸政策の名称やその機能が、自国民の生存権を完全に保障し、その生活の安全・安定を維持している西欧福祉国家の政策の名称・機能と齟齬していたり、あるいは異っていたりする事情を、生存権保障の源流である貧困救済の成り立ちに求めていくと、日本の宗教および社会的慣習には他人の貧困を救済するという規範がなかったのに対し、西欧ではその文化の起源の一つであるキリスト教の最重要な「汝の隣人を汝の如く愛せ」という救済を命じる教義が存在し、それは「貧しい者・弱い者には施しをせよ。そうすれば神の国へいくことができる、富裕者はその存在自体が災い・不幸なので、全財産を喜捨せよ、そうすれば地獄の業火に焼かれなくてすむであろう」という貧富の格差を絶滅させようという社会主義的ヒューマンイズムの思想でもあったから、日本国民にはまったく理解できないものであったが、西欧では国民のほとんどがキリスト教徒なので、それらの社会では太古から貧困者への無償の救済が宗教的行為として常時行われ、中世になると自治都市の確立とともに市民自治による相互扶助体系をつくって、両者が総合されて社会連帯的救済活動が形成されていることはみてきたとおりであるが、このような他

人の貧困を救済する社会慣行のない国の理論家が貧困救済や相互扶助が当然に行われている社会の活動を理解できなかったことが生存権保障政策や貧困救済施策についてその名称も機能も意義もその表面しかみることができないため無原則に規定してしまっていたからであることがみえてきたといえよう。

日本において使われている貧困救済もしくは生存権を保障する政策名称を具体的にあげると、社会政策、社会保障、社会事業、ソーシャルワーク、社会福祉等であり、これらの名称の原語と政策実体はすべていままでみてきたように国民のほとんど全員がキリスト教徒であった欧米先進諸国のかつての国民が、キリスト教の教義に従って、あるいは都市の慣行に従って貧者・弱者の救済のために、自らの所得・財を割いて拠出して社会資源をつくって再分配をしてきた活動を基盤において、時代とともに救済対策で貧者・弱者が変化するのに応じて、救済主体も個人的集団、社会、あるいは国というように変化しつつ現実的に機能している形態の名称なのであるが、キリスト教の伝統のない日本でこれらの名称が指す役割・機能範囲、あるいはもっとも重要な存立根拠（なぜ貧者・弱者を救済しなければならないかという根本的理由）等について欧米の原語の意味とは大きく異っているといったものである。日本では社会政策は労働政策と狭く捉え、社会保障は所得保障だけなのに生存権保障政策の総体と広すぎる政策にとりちがえ、社会事業は昭和前期の方面委員と救護法および施設保護を指し、ソーシャルワークは公的私的に財源を集めて社会資源化して再分配する貧困救済の主流の政策なのに援助技術などと歪小化し、社会福祉にいたっては社会全体と諸個人の福祉を均衡的に拡大させる経済政策を決定するための公共選択の用語なの

にソーシャルワークととりたがえているのである。こうした政策用語のとりちがいは、欧米先進国の政策理論を学ぶに際し、キリスト教倫がわからない日本の理論家は都合のよいところだけを虫食いの的に移入してきた結果起きた現象なのである。

さまざまな名称が附されている貧困救済政策あるいは生存権保障政策はもとは一つのものであり、くりかえすならば、キリスト教社会において神の命令によって社会の小さい者、弱い者、貧しい者に施しをして天の国へいくためにキリスト教徒は自らの財を喜捨したことに起源をもっていたので、その根底には貧・富の平等化を現世でも追求するキリスト教的社会主義思想の実践だったのである。イエスの教えによれば、小さい者、弱い者、貧しい者は現世で苦しんだのでそのまま神の国へ行けるのであるが、富める者、強い者はこの世で満足し、幸せだったので全財産を捨てなければ地獄に陥ちて業火に焼かれるので、貧困救済や所得再分配をすることは貧しい者のためではなく、富める強い者のためにしなければならないものだったのである。だから高所得者は高い税を負担し、国民全員が平等で豊かな生活ができるように国家運営をしている福祉国家は、キリストの教えを基に施しをする方も、施しを受ける方もともに神の国へ導かれるという思想・倫理が貫かれていて、高い税負担をしている人たちは神が償ってくれると安緒し、世俗的に高い尊敬を受けることで満足しているから西欧の福祉国家は維持・継続されているといってよいであろう。(福祉国家ではないアメリカでは、昔から金持が莫大な寄附するのが恒例であり、いまでも最高の所得者が同じ財団にほとんどの収入を寄附し、慈善事業をして尊敬されているが、非キリスト教国家の日本にはこうした例はほとんどない。)

ところで、別稿でみてきたのであるが、西欧の福祉国家は簡単にいうと、政府が(ケインズの)経済政策を公共選択して市場に介入し、安定的に雇用を拡大させて諸個人の所得の増大を図り、その増大した所得に課税して社会資源をつくり、総合的社会政策(社会保障・医療保障・教育政策・雇用政策・住宅環境政策の総合)を策定して再分配をするという経済政策と社会政策を組合せをして国民全員の生活を安全・安定させるというもので、あとで詳論するが、福祉国家のこの政策選択はキリスト教倫理と都市の論理とが関係を深めながら発展・展開されていたものであることを、現実の西欧中世の教会・修道院および自治都市が、現代ヨーロッパおよび現代世界をどのように主導して変革させてきたかを考察していかなければならない課題である。

1980年代、産業の高度化に成功して経済成長を達成して日本は経済大国といわれるようになり、平均個人所得は世界一になっただけでなく、個人間の所得格差が小さくなり、貧困が見えなくなって、見かけは福祉国家スウェーデンに匹敵するような豊かで平等な社会をつくることに成功したことがあった。しかし、国民全員を神の国に導こうという理念のない日本の政財界の指導者の完全に利己主義的な経済運営の失敗からバブル経済の崩壊という事態を引き起こし、その後にとった政策によりごく少数の経済的成功者を出現させるものの、失業者・貧困者を大量に輩出させ多くの国民生活を破綻させて、無残な経済的状况に到達している。バブル崩壊以前日本の経営者はアメリカに学ぶものがないと思いあがっていたアメリカは、自由市場至上主義という経済政策・金融政策をとって個人間の所得格差を拡大させながら超経済大国として復活し、また高い税負担を嫌う日

本国民が無視し自分たちは別の方法で乗り越えたと錯覚していた福祉国家スウェーデンは、確かに一時期不調に陥ったものの日本が経済復活に手間どっている間に見事に復活し、ノルウェー、フィンランド、デンマークとともに、輝ける1960年代のように国民生活を完全に自由で平等で豊かな安定させる体制に復活させている（週刊東洋経済2008年1月12日号）ことは、アメリカ・イギリスの新古典派経済学的・新自由主義経済政策は一応置くとして、日本の社会福祉理論は北欧に再び目を向けなければならないであろう。その際、日本の社会福祉の歴史は欧米の社会福祉とは救済機能の質が同じだけでなく、発展段階も同一だとして、日本の生存権保障体制は福祉国家あるいは社会主義に向かっているという誤って理論的方法を取ってはならない、失敗を繰り返すことになるから。みてきたように欧米の貧困救済はキリスト教に教義を従って信徒がさまざまに実践してきた活動の集積があったのに対し、日本は仏教的実践というものは皆無に近く、とくに民衆自身が救済に手を貸すことはないということ一つをとっても、欧米の諸国とは比較することもできないほどのものだったからであった。こうした風土であったから、第二次世界大戦後にアメリカ占領軍に指導されて生存権保障制度がつくられたのであったが、それも西欧福祉国家に比べると足元にも及ばない水準のものしか設立できていなかったうえ、いまそれさえも崩壊の危機にさらされているのである。それを国家支出の数字でみるとスウェーデン国民の租税負担率はGDPの73%、社会保障費は国家予算の49%、医療費は県予算の71%、市町村の福祉・教育予算は全予算の80%となっているが、日本の租税負担率は38.3%でそのうち社会保障関係費はその3分の1足らずであるということをもてそ

の差が了解されよう。

このような各国民の租税負担率が概してその国の生存権保障政策の水準を示しているのであるが、北欧諸国は大体スウェーデンと同じであるが、フランスの租税負担率は66.1%、ドイツが56.7%、イギリスでも50%となっているので、日本の38.3%という数字は福祉国家を廃止したイギリスより少額なのは福祉国家にはほど遠いことを、表している。福祉国家の国民のなかには、イエスのいった貧しい者、弱い者には持てるものをすべて施せという教えがまだ生きているといえよう。一時は経済大国に発展したことがある日本がなぜ福祉国家になれなかったか、一応答えないことにするなら、西欧との政策の水準の差はその出発から異なっていたのであった。西欧での貧困救済は前にも述べたが、紀元前13世紀にモーゼが律法で、「あなたは、毎年、畑に種をまいて得る収穫物の中から、必ず十分の一を取り分けなければならない。それをことごとく持ち出して、街のうちに蓄え、あなた方のうちに分け前がなく、嗣業をもたないレビびと、および街のなかにおる寄留の他国民と、孤児と、寡婦を呼んで、それを食べさせ、満足させなければならない。そうすれば、あなたの神、主はあなたが手で行うすべての事にあなたを祝福されるであろう。」といっているのに端を発していたのであったから、これはのちに新旧聖書の全体を貫く施しをすれば神に報いてもらえて、神の国にいくことができるという倫理の原型であり、聖書の倫理ははじめから所得再分配による貧困救済の実施を一般の人に命令していたのであったが、キリスト教徒はそれに従って自腹を切って施しをするのが当然という精神が身についており、それが慈善であった。

ところがこれに対して、日本の貧困救済の出

発点とされている聖徳太子が四天王寺で四箇院をつくって貧困・病人・孤児などの救済・保護を実施したという挿話が、もし事実であったとしてもその行為は支配階級によるささやかなお恵みでしかなかったものであり、また聖徳太子以後の寺院や僧によるいわゆる仏教的慈善というものもが実際にあったとしてもそれも同じように上からのお恵みをすること、貧者がそれをうけることが救済だったのと反対に、西欧の場合は普通の一般人が聖書の教義に従って自らもてる財のすべてを小さき者・弱き者に施すという行為こそ救済であり慈善なのであるから、日本と西欧では立場が逆なのである。だから、日本の生存権保障政策は憲法の第25条に国の義務として規定されているけれど、西欧のキリスト教的慈善や貧困救済とは根本的に異なっていたのであるから、はじめにみたように日本の理論家は生存権保障の真の意味を知らず、先進諸国の政策と全く異なるあやまった論理を展開していると指摘しておいた根源的原因の一つはここにもあったといえよう。

福祉国家は、もちろん自分の生活の安定・安全のために政府の超高率の徴税に応じてはいるのであるが、その多くが失業者・貧困者・障害者等の生活保障の方に使われることを知っている、施すことは善であるとするキリスト教の慈善の伝統的倫理や、そこから生まれたノーブレスオブリージュの立場から当然の事柄としてしているのである。

もう一つ重要な理論をあげておくと、1971年にハーバード大学教授のJ. ロールズが福祉国家のもっともすぐれた原理といわれる『正義論』を刊行しているが、その内容は川本隆史氏の要約を借りると、『公正としての正義』はどのようにして達成可能か、『最大多数の最大幸福』のみを追求する功利主義の克服をめざした

ロールズは、社会契約説を現代の視点から再構成した『正義の二原理』を提唱する。——選挙・被選挙権保障する政治的自由、言論・集合の自由、思想および良心の自由等の『基本的自由の権利』は平等に分配されること(第一原理)、①公正な機会均等を確保したうえで、②最も不遇な人びとの暮らしの改善を図り、社会的・経済的な不平等を調整する(第二原理)、この画期的な分配原理こそ、〈自由で平等な人びとが友愛の絆で結ばれた社会〉を実現する出発点になるだろう。』というものであったが、まさにイエスの教義が現代化された理論であることがみえてくるといえよう。

だから福祉国家はキリスト教国家にしか成立していない理由はこうした事情によるので、日本の理論家は日本の現実には存在しない他人への救済とか援助というものを架空の論理をもって展開する前に、実際に存在したキリスト教的慈善をその根源にまで掘り下げて研究していく必要があるのではないだろうか。

(昨年4月から葛井義憲先生の「キリスト教概説」と「キリスト教学」を一年にわたって聴講させていただいた。恥ずかしくもはじめはまったく解らなかったが、後半も終わりになってほんの少しキリスト教の意味がわかるようになってきて、社会福祉は変わらなければならないという思いにいたった。しかし、キリスト教の知識が皆無なので、キリスト教的貧困救済・所得再分配を論じている章は引用文ばかりであったことも恥じつつ、早い時期に自分の文章、自分の論理に書きあらためることを条件に、さらにこのノートの論文は未完でもあるが、葛井教授の1年間の講義の単位をいただくためのレポートとしたい。)

引用・参考文献

吉田久一（1960）『日本社会事業の歴史』、勁草書房
吉田久一・高島進（1964）『社会事業の歴史』、ミネ
ルヴァ書房
吉田久一・岡田英己子（2000）『社会福祉思想史入
門』、勁草書房
右田紀久恵・高沢武司他（2000）『社会福祉の歴史
（新版）』、有華閣
吉田久一（1974）『社会事業理論の歴史』、一粒社
吉田久一（1971）『昭和社會事業史』、ミネルヴァ書
房
吉田久一・一番ヶ瀬康子（1982）『昭和社會事業史
への証言』、ドメス出版
隅谷三喜男（1968）『日本の社会思想』、東京大学出
版会
近藤文二（1974）『日本の社会保障の歴史』、厚生出
版社
葛井義憲（2007）『キリスト教学』、名古屋学院大学
K・アロー他 鈴木興太郎他訳（2006）『社会的選択
と厚生経済学』、丸善株式会社
仲村優一・一番ヶ瀬康子編集（1998～2000）『世界
の社会福祉（全12巻）』、旬報社
塩野谷祐一他編集（1999）『先進国の社会保障（全7
巻）』、東京大学出版会
高島進（1979）『イギリス社会福祉発達史』、ミネ
ルヴァ書房
玉野井芳郎（1971）『日本の経済学』、中公新書
P.セイン 深沢和子他訳（2000）『イギリス福祉国
家の社会史』、ミネルヴァ書房
地主重美（1983）『社会保障の経済分析』（都留重入
『サムエルソン経済学講義』所収）、岩波書店
小林孝輔他監修（2000）『現代日本と仏教、IV「福
祉と仏教』、平凡社
増田四郎（1968）『都市』、筑摩書房
増田四郎（1980）『地域の思想』、筑摩書房
阿部謹也（1981）『中世の窓から』、朝日新聞社
飯田精一（2006）『社会福祉の源流を行く』、近代文
芸社
堺屋太一（1987）『現代を見る歴史』、プレジデント
社

一番ヶ瀬康子（2001）『新・社会福祉とは何か（第3
版）』、ミネルヴァ書房
福田徳三（1980復刻）『厚生経済』、『生存権保障の
社会政策』、講談社学術文庫
松田道雄（1980）『日本の知識人』、筑摩書房
松田道雄（1980）『革命のなかの人間』、筑摩書房
山崎正和（1984）『柔らかな個人主義の誕生』、中央
公論社
岸本重陳（1978）『中流の幻想』、講談社
平田清明（1969）『市民社会と社会主義』、岩波書店
鶴見俊輔（1969）『アメリカの革命』、筑摩書房
鈴木昭典（1995）『日本国憲法を生んだ密室の九日
間』、創文社
百瀬 宏（2002）『「社会福祉」の成立』、ミネルヴァ
書房
菅沼 隆（2005）『被占領期社会福祉分析』、ミネ
ルヴァ書房
S.クウィーン 高橋梵仙訳（1961）『西洋社会事業
史』、ミネルヴァ書房
山本七平（1984）『旧約聖書物語』、三省堂
山本七平（1980）『聖書の常識』、講談社
荒井 献（1979）『イエス・キリスト』、講談社
遠藤周作（1973）『イエスの生涯』、新潮社
阿部謹也（1999～2000）『阿部謹也著作集（全10
巻）』、筑摩書房
E.ルナン 忽那錦吾・上村くにこ訳（2000）『イエ
スの生涯』、人文書院
嶋田啓一郎（1978）『キリスト教社会福祉の成立と
展開』（『キリスト教社会福祉概説』所収）、日本
基督教団出版部
嶋田啓一郎（1999）『社会福祉の思想と人間観』、ミ
ネルヴァ書房
孝橋正一（1977）『新社会事業概論』、ミネルヴァ書
房
小室直樹（2000）『日本人のための宗教原論』、徳間
書店
橋爪大三郎（2001）『世界がわかる宗教社会学入門』、
筑摩書房
岡沢憲英（1991）『スウェーデンの挑戦』、岩波新書
岡沢憲一郎（1990）『マックス・ウェーバーとエー
トス』、文化書房博文社

名古屋学院大学論集

山之内靖（1993）『マックス・ウェーバー入門』，岩
波新書

牧野雅彦（2005）『マックス・ウェーバー入門』，平
凡社新書